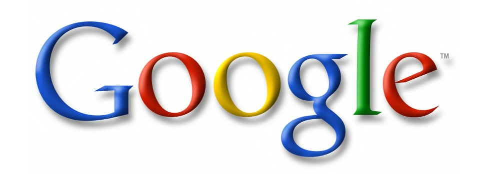
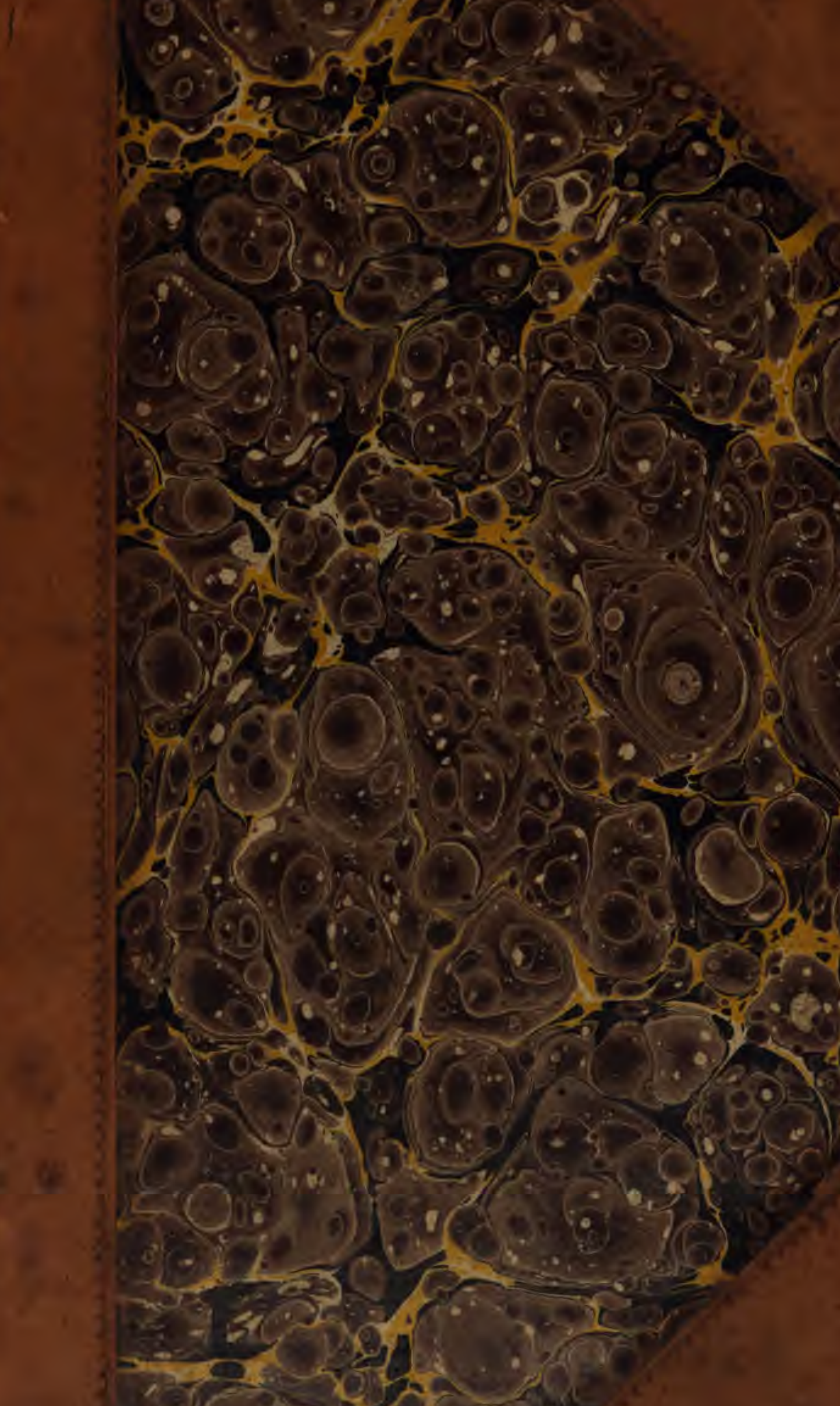
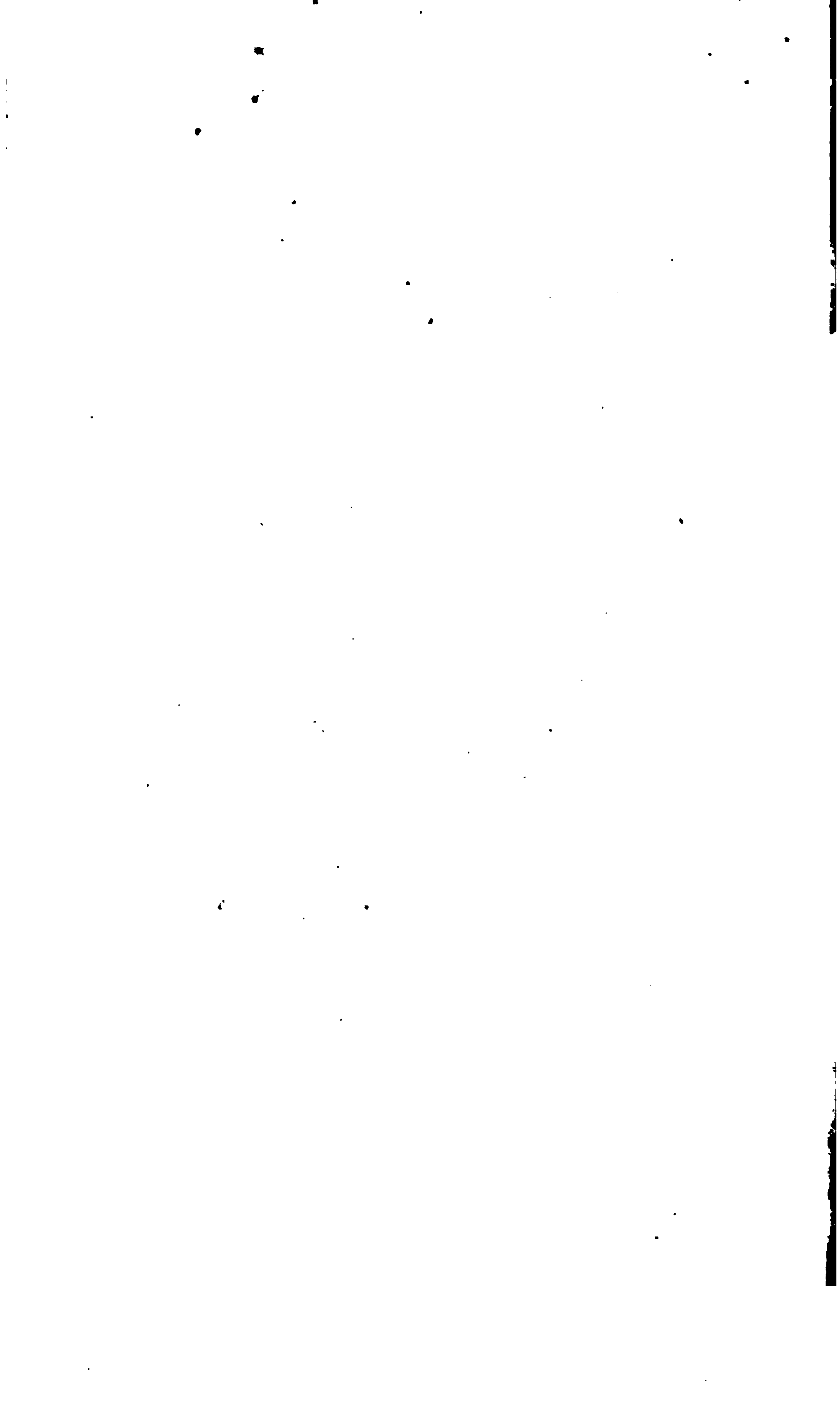














Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

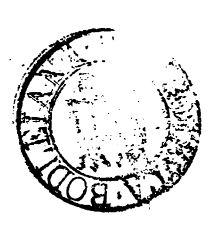
D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Zukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.



Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Ein Votum gegen Leichenreden.

So wenig mir Leichenreden, zumal in meiner kleinen Gemeinde, je zur Last fielen oder gar Unannehmlichkeiten bereiteten, ja so lieb und werthvoll mir einzelne sein mögen, so sehr muß ich mich, wenn es sich um deren Einführung, Beibehaltung oder Abschaffung in ganzen Diöcesen handelt, strengstens gegen dieselben erklären, besonders bei der katholischen Einheit, wo am wenigsten einzelne Fälle und Persönlichkeiten eine Ausnahme begründen. Es ist meine unmaßgebliche Ansicht, Leichenreden sollen, wo sie nicht schon bestehen, jedenfalls nie eingeführt werden, was auch bei der gegenwärtigen Stimmung und gemachten Erfahrungen kaum zu befürchten steht. Ja, ich entscheide mich ohne Bedenken durchaus auch dafür, dieselben sollten bei uns, wo sie längst durch Uebung, Gewohnheit und eine Art Bedürfniß sich eingebürgert haben, durch eine allgemeine bischöfliche Verordnung oder eine Rubrik des sehnlichst erwarteten Rituals, etwa unter angemessener Belehrung des Volkes, ein für alle Mal für

alle Orte und Fälle abgeschafft werden. Eine unverfängliche Ausnahme soll schließlich berührt werden.

Es sei mir erlaubt, diese, wie ich glaube, reiflich erwogene Ansicht über Leichenreden allseitiger zu begründen. Dabei weiß ich wohl, daß, wie in Betreff des ungleich Wichtigeren, des Katechismus, Rituals, Gesangbuches, der kirchlichen Musik u. s. w., so die Geistlichen dermalen auch über Leichenreden noch immer entgegengesetzter Ansicht und ohne bischöfliche Entscheidung, die jede Widerrede niederschlägt und alle dem Einzelnen unübersteiglichen Hindernisse beseitigt, nicht zu einheitlicher Praxis zu bringen sind. Es zeigen sich wohl hier, wie anderwärts, bei aller neu erwachten Kirchlichkeit bei Vielen noch neben der Macht der Gewohnheit verborgene Reste des alten kirchlich-liberalen Sauerteiges, der unter Anderem so geneigt war, von vielen Standreden in und neben dem Liturgischen viel Heil zu erwarten, die Bedeutung und Wirksamkeit des Letzteren zu unterschätzen, und die erprobte, je mehr sie erforscht wird, desto glänzender sich rechtfertigende altkirchliche Praxis zu übersehen. Zudem ist die Leichenredenfrage darum schwieriger, weil wir hier nicht, wie bei Ritual, Katechismus u. s. w., etwas ganz Bestimmtes und Fertiges vor uns haben, sondern das, worüber geurtheilt werden soll, eigentlich die unübersehbare und ganz unzugängliche Menge der wirklich abgehaltenen, ja der noch abzuhaltenden Leichenreden wäre, in diesen im Einzelnen bei der bestimmten Individualität des Falles, des Predigers und der Zuhörer gar Vieles vermieden werden mag, was im Allgemeinen Verwerfung begründend hervortritt, die guten und schlimmen Wirkungen mehr im Verborgenen liegen und viele Täuschungen zulassen, und

sich überhaupt überall ein Tummelplatz von endlosem pro und contra eröffnet, wo man im Streite über praktische Dinge statt des Allgemeinen und Wesentlichen nur Individualitäten, concrete Fälle, wirkliche und vermeintliche Wirkungen in Betracht zieht.

Für die Leichenreden läßt sich etwa Folgendes sagen, und ich möchte ihre Freunde vollständiger zum Worte kommen lassen. Leichenreden haben die bekannten Vorzüge der Casualreden. Das Volk ist auf sie gespannter, für sie durch den Fall vorbereiteter, aufmerksamer, der Fall unterstützt die Verständlichkeit, Wirksamkeit und Behältlichkeit der Rede, läßt das Christenthum sehr individualisiren und in's Leben einführen, hebt, ja begeistert nicht selten den Prediger zu recht lebendigem, fruchtbarem Vortrage. Leichenreden sind besonders schöne Gelegenheiten, die zu allen Zeiten und für alle Menschen nothwendigsten, ergreifendsten und Umkehr gleichsam erzwingenden Gegenstände der Eschatologie recht handgreiflich, kräftig und wiederholt zur Sprache zu bringen [1]). Das Grab fordert

---

1) „An dem aufgeworfenen Grabeshügel verschließt der Wahrheit kein Schlummer das Ohr und keine leichtsinnige Gedankenlosigkeit das Herz. Das unmittelbar vorangegangene schauerlich feierliche Leichengepränge, die natürliche Theilnahme an der Wehmuth der schluchzenden und tiefgebeugten Freunde und Bekannten, das Hineinsenken des Leichnames unter Trauergeläute und Trauergesang, der dumpfe Wiederhall der auf den Sarg hinabrollenden Steine und Erdschollen u. s. w., zwingen jedem Begleiter Ernst und Andacht auf und versetzen jedes nicht ganz verhärtete Gemüth in gerührte Stimmung, daß die Seele weit geöffnet wird und sich Alles weit tiefer einprägt, als bei den gewöhnlichen Predigten. Hier vereinigt gar oft auch der Todte im Sarge, als der neueste Thatbeweis seine zwar dumpfe, aber desto nachdrücklicher sprechende Stimme mit der lautschallenden des Predigers. Ich berufe mich hierin auf einen Jeden, der jemals einer salbungsvollen Leichenrede beiwohnte,

in gar vielen Fällen strengstens Trost, Anerkennung, Sühnung. Leichenreden haben schon viel genüzt, z. B. Armen allerlei Unterstützung, Waisen Versorgung gebracht. Der Augenblick, da Einer am Grabe seines Vaters, der Gattin, des geliebten Kindes steht, ist nicht selten vielleicht der einzige, der, vom Prediger gut benüzt, in volle Bekehrung ausschlagen mag. „Wer diesen Augenblick ungenüzt verstreichen läßt, ladet große Schuld auf sich." Man kann am Grabe oft auch solche ergreifen, die sonst die Verkündigung des Wortes Gottes fliehen. Ein Pastorallehrer hält sogar die Leichenrede für einen „Hügel, der, wer weiß, wie Viele, noch etwas anhält, daß sie nicht gar wild laufen," was schon die Redensart beweise: „Das wird nicht in der Leichenrede kommen." Man kann hinweisen auf das oft bei Leichenreden allgemeine Weinen und Schluchzen, da der Prediger die Herzen wie Wachs formen könne, auf die Fremden, für welche die Leichenrede den Werth einer Gastpredigt habe, welche am Grabe gesprochene treffende Worte in andere Gemeinden verbreiten [1]. Man kann aufmerksam machen, wie sich Leichen-

---

und frage, ob er nicht auf dem Grabe eines plötzlich Verstorbenen den bestraften Leichtsinn im Aufschieben der Buße, bei der Beerdigung eines Großen und Reichen das Nichts weltlicher Hoheit, irdischer Güter und Freuden, oder am Grabe des Wollüstlings und Schwelgers die zerstörende Macht der Sünde u. s. w. weit besser erkannt, tiefer gefühlt und länger im Andenken behalten habe, als in Folge gewöhnlicher Predigten?" Kurze und erbauliche Leichenreden. Ravensburg bei Dorn. 1832. S. IV ff.

1) l. c. „Ich habe es schon mehrmals selbst erfahren, wie sich eine in der Leichenrede wohl angebrachte Warnung, Rüge, Belehrung u. s. w. durch die Leichengäste auf die benachbarte Dörfer, und wer weiß es, wie weit dann wieder durch diese verbreitet, und also heilsam und segenvoll gewirkt hat."

reden, im Gedächtniß oder geschrieben und gedruckt, oft wie ein theures Familienstück forterben. Man kann hervorheben: Wir leben in einer Zeit, da das lebendige Wort eine so große Macht und ein Schwert ist, das man im Interesse der Wahrheit, des Rechtes, der Religion und Sittlichkeit nicht oft und kräftig genug führen kann, und dürfen uns durch den Leichenreden-Fleiß der Protestanten, neben denen wir leben, nicht verdunkeln und überholen lassen. Man kann sagen: Was nicht altkirchlich, nicht überall üblich, was etwa durch den Protestantismus nur veranlaßt sei, dürfe darum nicht ohne Weiteres verworfen werden. Man kann sich auf die Geschichte berufen und sagen: Leichenreden hatten auch Griechen und Römer, dieselben sind etwas allgemein und wesentlich Menschliches, und in der Kirche finden wir überall und zu allen Zeiten nicht bloß kurze Leichenreden, sondern Leichenpredigten, die zum Theil bis heute bewunderte Muster der Beredtsamkeit überhaupt und der christlichen und kirchlichen insbesondere sind. Man kann denen, die sich gegen die Leichenreden aussprechen, einwenden, diese seien beim Volke sehr beliebt, vollends gar die Städter würden vielfach durch ihre Abschaffung den Mittelpunkt der Leichenfeier hinweggenommen glauben; es entstünde allerlei übles Gerede, und könnten die Geistlichen dem Vorwurfe der Bequemlichkeit nicht entgehen. Man kann behaupten, Leichenreden seien nicht überall und allen eine Last, schwierig, gefährlich, allzu zahlreich, werden nicht überall alltäglich und in der Abhaltung handwerksmäßig, die Gefahr des Lobes und Tadels, überhaupt des Concreten könne bei Umsicht, Liebe und einigem guten Geschmack vermieden werden, Gefährlichkeiten aller Art sei jede Verkündigung des Wortes

Gottes ausgesetzt, auch in der jedenfalls nicht abzuschaffenden, der Kirche wesentlichen Predigt an Sonn- und Festtagen könne der Prediger die feinen seiner Individualität u. s. w. gezogenen Schranken überschreiten, Mißverständnisse, üble Nachreden, Feindschaften, ja polizeiliches und gerichtliches Einschreiten mit oder ohne seine Schuld veranlassen. Lieber solle man Lob und Tadel, ja jede Besprechung des Concreten des Falles strengstens untersagen, als die Leichenreden überhaupt verbieten.

Allein all das Vorgebrachte ist, wie meine ganze Abhandlung zu zeigen sucht, theils, besonders soweit Wirkungen der Leichenreden urgirt werden, zu ideal und in der rauhen Wirklichkeit von Entgegengesetztem allzu sehr aufgewogen, theils durch Anderes in der katholischen Kirche reichlich ersetzt oder doch ersetzbar, theils durch höhere Gründe, die gegen die Leichenreden sprechen, völlig in den Hintergrund gedrängt, theils zu individuell, da es sich gar nicht um einzelne Leichenfälle und Leichenredner, sondern um etwas für die ganze Kirche oder doch eine ganze Diöcese Gültiges und Ersprießliches handelt. Was vollends Griechen und Römer betrifft, so können Heiden keine Instanz bilden, hat das unvermittelte Uebertragen heidnisch-klassischer Muster in die kath. Kanzelberedtsamkeit schon viel Schaden angerichtet, da die christliche und katholische Predigt sich aus ihrem ganz eigenthümlichen Wesen entwickeln und aufbauen muß, und hatten Griechen und Römer keineswegs Leichenreden für jeden Todesfall, sondern nur für ausgezeichnete Fälle. Auch lassen wir der Welt und dem bloß menschlichen Bedürfniß nach wie vor alles Reden über, für und gegen Verstorbene. Die Kirche aber hat stets Leichenreden nur für in Staat und Kirche,

durch Amt, Wissenschaft oder Tugenden besonders hochgestellte Personen, Könige, Feldherrn, Minister, Päpste, Bischöfe u. s. w. zugelassen. Dieselben waren sonach in ganzen Ländern und langen Zeiträumen äußerst selten, wurden von ausgewählten Predigern nach sorgfältigster Vorbereitung abgehalten, hatten den Einfluß hoher Aemter, großer Thaten und Persönlichkeiten zum Gegenstande, waren auch so noch für die ausgezeichnetsten Redner voll von Klippen und für Gläubige und Ungläubige vielfach ein Stein des Anstoßes, in ihrer Aufgabe wahre Kunstwerke, daß ich nicht sage Kunststücke des Geschmackes und der Klugheit, und wurden die glücklich gepriesen, die nie in den Fall kamen, sich an solche Aufgaben wagen zu müssen. Kurz diese Leichenpredigten, Lobreden, sind etwas ganz Anderes, als unsere Grabreden, die bei jeder Leiche, von jedem Geistlichen, an den Gräbern abgehalten werden. Nur von diesen ist hier die Rede [1]).

---

1) Sehr instructiv über die schon durch ihren Namen sehr fatalen Lobreden spricht sich die folgende Stelle aus der „Anleitung zur geistlichen Beredtsamkeit von Ig. Wurz," einem sehr geachteten Homiletiker und Prediger des vorigen Jahrhunderts aus. Bd. 2. S. 659 f.: „Wenn der Verstorbene mehr lasterhaft, mehr ein Heide, als ein Christ gewesen ist? Hier entscheiden freilich Einige ganz streng, man dürfe solche Menschen durchaus nicht öffentlich loben, man beschimpfe die öffentliche Kanzel u. s. w. Dieses ist vortrefflich und sehr wahr gesagt, wenn man die Freiheit zu loben und nicht zu loben hat. Aber nachdem der Gebrauch einmal eingeführt ist, wer sollte entscheiden, ob der Verstorbene des Lobes werth sei oder nicht? Sollte die Kirche über Fürsten und große Männer ein solches ägyptisches Todtengericht halten, und die geringe Hoffnung, die man von ihrem Heile noch hat, durch die Verweigerung des Lobes gar auslöschen? Welchen Verdrießlichkeiten würde sie sich aussetzen? Man muß keine Gesetze vorschreiben, die man nicht beobachten kann. Man lobe also so gut, als es möglich ist. Ich gestehe es, dieses ist hart; glücklich derjenige, der eine solche Trauerrede zu halten nicht

Vor Allem verdient es doch, noch abgesehen von der Einsicht in die Natur der Sache, wenigstens einiges Nachdenken, warum denn das kath. Normal-Ritual, das römische, und alle kirchlichen Ritualien im Begräbnißformular der Leichenreden mit keiner Silbe Erwähnung thun, warum die Freunde der Leichenreden nicht consequenter Weise bei allen Segnungen und Spendungen der Sacramente Reden abgehalten wissen wollen, warum denn die Leichenreden, so nahe es lag, nicht längst, sondern erst in neuerer Zeit, und auch da nicht allgemein, sondern selbst in Deutschland, dicht neben dem Alles durch Predigten ersetzen wollenden Protestantismus und bei allem sonstigen Vielpredigen nur sporadisch Eingang fanden, warum viele der eifrigsten, tüchtigsten und erfahrensten Geistlichen sich strengstens gegen dieselben aussprechen [1], warum gerade die Reste einer gewissen theologischen Richtung so großes Gewicht auf dieselben legen, warum die katholischen Pastorallehrer fast ausnahmslos dieselben verwerfen, warum in der Reihe der Verwerfenden selbst Herausgeber von Leichenreden, z. B. Halder [2], ja sogar Protestanten nicht fehlen,

---

gewählt wird! noch glücklicher, der sie also hält, daß er dabei die Wahrheit und die Religion nicht beleidigt. Man weiß, welchen Tadel sich einerseits P. de la Rue durch die Lobrede auf den Herzog von Luxenburg und P. Gaillard durch die Lobrede auf den Herrn von Harlay, Erzbischof von Paris, und andererseits, welches Lob sie sich zugezogen haben.“ Sapienti sat!

1) Die im Herbste 1852 in Neckarsulm zahlreich versammelten Geistlichen aus der Rottenburger Diöcese waren alle für Abschaffung der Grabreden. Gerade dieser Umstand gab mir Veranlassung, letztere einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen.

2) „Unsere Zeit kann füglich als die Periode des Vielpredigens und der Standreden bezeichnet werden, und der Glaube des Tages, daß Predigen und Wiederpredigen das Universalmittel für die religiösen

welch' letztern doch solche Standreden beim Mangel des wahrhaft Liturgischen und Sacramentalen so wesentlich sind, warum alle Pastorallehrer Leichenreden für äußerst schwierig, ja für die schwierigste Aufgabe der geistlichen Beredtsamkeit erklären, warum alle fast unerschöpflich sind in Darlegung der Gefahren und Klippen solch' Redens am Grabe, warum die meisten erklären, man könne unmöglich Allen eine Leichenrede halten, da doch schon bei dieser Unmöglichkeit eine Menge von Unebenheiten zum Vorschein kommt, warum eifrige Freunde der Leichenreden in größern Gemeinden nur je die zweite oder dritte Leiche mit einer Rede begleitet wissen wollen, warum selbst z. B. ein Reichenberger, der so viel auf das Vielpredigen hält und es bedauert, daß Leichenreden in Oestreich nicht eingeführt oder wieder abgeschafft worden sind, gerne zugibt, daß „diessfalls in den gewöhnlichen Predigten das Nöthige geschehen könne," warum der eben genannte Wunsch, die Grabreden, nein, sogar die Trauer-, Lobreden mit Gisbert für „angenommene", ich möchte hinzufügen, ungerathene „Kinder" der geistlichen Beredtsamkeit erklärt [1]), warum selbst Wessenberg, von dem man es am wenigsten erwarten sollte, schreibt: „Nach der Erfahrung sind die meisten Grabreden zweckwidrig, zuweilen ärgerlich, oder lächerlich und verunglücken meist an der

---

und kirchlichen Gebrechen des Jahrhunderts sei, hat die Leichenreden auch dort in Gang gebracht, wo sie früher nicht üblich oder abgeschafft worden waren. Es muß, so will es die Sitte, auf dem Gottesacker gepredigt sein!" Halder, Leichenreden. S. I.

1) l. c. „Schmeichelei, oder zum wenigsten Bemühung, den Großen zu gefallen, hat sie in's Heiligthum eingeführt und die Kirche hat sie geheiliget (?)." Aecht kirchliche Lobreden auf Heilige verwandelten sich in Lobreden auf äußerlich Hochgestandene.

Klippe des Lobes oder Tadels," und dann bedeutsam hinzufügt: „Für den Geistlichen, welchem die große Kunst, treffend auf's Herz zu wirken, und bei jedem Anlaß ein Wort zur rechten Zeit zu reden, natürlich ist, aber auch vielleicht nur für einen solchen ist die Grabstätte eine schickliche Kanzel" [1]). Es verdient endlich doch wohl Beachtung und Nachdenken, warum bischöfliche Ordinariate zuerst alles Tadeln, hernach alles Loben, sodann, da dieß nicht genügte, das strengste Weglassen des Concreten des Leichenfalles, was eigentlich schon Vernichtung der Leichenreden ist, anordneten, z. B. selbst Wessenberg in seiner Verordnung vom 26. Mai 1804, und da auch dieses nicht zum Heile führte, zum vollen Abschaffen der Leichenreden schritten, wie z. B. das erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg. Gerade diese geschichtlichen Momente sagen gar viel und sind, eben in der bezeichneten Aufeinanderfolge, wie sich zeigen wird, Ausflüsse der Natur der Sache.

Das eben erwähnte, hier sehr wichtige, mir von Freundeshand abschriftlich mitgetheilte Decret des erzbischöflichen Ordinariats in Freiburg vom 29. Nov. 1844 lautet aber so: „In jenem Theile unserer Erzdiöcese, welcher vormals zum Bisthum Konstanz gehörte, ist die Abhaltung der Leichenreden bei Begräbnissen theilweise eingestellt und theilweise unter gewissen in der Verordnung vom 26. Mai 1804 enthaltenen Modificationen beibehalten, und in jenem Theile unserer Erzdiöcese, welcher vormals zum Bisthum Speier gehörte, durch bisch. Verordnungen längst verboten worden. Da wir nun von der Wichtigkeit der Gründe, aus welchen in verschiedenen

1) Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge. Augsburg bei Schlosser, 1832. I. Bd. S. 68.

Theilen unserer Erzdiöcese die Abhaltung der Leichenreden untersagt wurde, überzeugt sind, und da die allgemeinen Belehrungen am Grabe durch die nun deutschen Gebete und Psalmen des Rituals schon gegeben werden, so finden wir uns bewogen, das Verbot der Leichenreden auf unsere ganze Erzdiöcese auszudehnen, mit dem Anhange, daß von diesem Verbote, es mag der Verstorbene ein Pfarrer, sonst Geistlicher, oder wer immer sein, keine Ausnahme gemacht werden dürfe, außer in ganz außerordentlichen Fällen, in welchen die erzb. Dekanate hiermit ermächtigt werden, nach Gutbefinden die Erlaubniß hiezu zu ertheilen.“ Die in diesem Decrete erwähnten (Wessenbergischen) Modificationen in der Verordnung vom 26. Mai 1804 geben die Weisung, „sich jeder Erwähnung der Person des Verstorbenen, alles Lobes oder Tadels über denselben, aller Erzählung aus seiner Lebensgeschichte, und jeder Anspielung auf dessen Wandel und Eigenschaften völlig zu enthalten.“ Was bleibt so der Leichenrede übrig? In der That nur „allgemeine Belehrung am Grabe, die durch die nun deutschen Gebete und Psalmen allerdings schon gegeben ist.“

Doch wir schreiten zur Erwägung der Natur der Sache und meine erste Behauptung ist eine negative: die Leichenreden haben in der katholischen Kirche keinerlei Nothwendigkeit. Für Verwirklichung der irgend denkbaren praktischen Zwecke derselben tritt ja schon der ganze jährliche und vieljährige Organismus aller geistlichen Thätigkeiten auf. Wahrlich! nach diesem gewiß unverwerflichen Gesichtspunkte verschwinden ein paar ohnehin nach Zahl, Fall, Inhalt und Wirkung ganz zufällige Grabreden in Nichts, sind jedenfalls, wenn irgend erhebliche Gründe

gegen sie sprechen, ganz entbehrlich. Noch mehr, für die Zwecke der Leichenreden, mag man an den Entschlafenen, die Hinterbliebenen, oder die ganze Gemeinde denken, arbeiten mannigfaltig und kräftig der Todesfall selbst, das Begräbniß, die Gottesdienste, Kirchliches und Außerkirchliches. Der Entschlafene litt und starb in der Mitte der Gemeinde, vor den Augen und unter der Pflege der Angehörigen, wirkte vom Kranken- und Sterbebett aus durch Wort und Beispiel, der Geistliche erschien wiederholt im Namen der Kirche, arbeitend für den Kranken, Sterbenden und seine Umgebung, spendete die hl. Sacramente, las, betete, segnete, mahnte, tröstete; das Volk begleitete das Allerheiligste anbetend und fürbittend zum Krankenhaus, verrichtete das allgemeine Gebet; vielleicht besteht auch die schöne Andacht für den Nächststerbenden um eine glückselige Sterbstunde. Ich nenne ferner das Verhalten und die Lage der Hinterbliebenen, die Scheidungsglocke, den Besuch des Leichenhauses, den Leichenzug selbst, Kreuz, Fahne, Begleitung, Fürbitte, die Angehörigen, wie sie viel an's Herz legend das Grab umstehen, die Kirche in ihrem Stellvertreter, deren Gebete, Gesänge, Psalmen, Ceremonien, ihr Memento homo, das Donnern der Erdschollen, das Kreuzaufpflanzen, eine etwa im Ritual vorgesehene beliebig zu gebrauchende, allgemein gehaltene, gedrängte, kräftige Ansprache, die Leichengottesdienste, den Jahrtag. Wahrlich, auch ohne Leichenreden haben wir keine Ursache, bei solchem Reichthume die Protestanten trotz all' ihrer Leichenreden und Lebensläufe zu beneiden, obwohl ich gerne zugebe, daß man mir auf diesem Punkte noch einwenden mag, es sei immer noch sehr erbaulich, wenn all' das durch obige Factoren nahe Gelegte durch eine Leichenrede ver-

deutlicht, bekräftigt und gesammelt in die Herzen eingesenkt werde. Der Geistliche kann außerdem den Fall, wenn er dazu vorzüglich geeignet ist, in seinen regelmäßigen Vorträgen angemessen verwenden, während bei Begräbnissen oft nur wenige Personen anwesend sind und eben gesprochen werden muß, mag der Fall für das Reden noch so dürftig oder gefährlich sein. Fällt z. B. in die Nähe des Evangeliums von der Hochzeit zu Kana eine Leiche, so kann der Geistliche als Thema der Sonntagspredigt wählen — den Unterschied zwischen dem Sterb- und Hochzeittag, und wie wir den Sterbtag in einen himmlischen Hochzeittag verwandeln können, von der beiläufigen Besprechung der Todesfälle in den regelmäßigen Predigten ganz zu schweigen. Für die wiederholte kräftige Behandlung der allerdings äußerst wichtigen letzten Dinge aber gibt es im Kirchenjahre und seinen Perikopen alle nur wünschenswerthe Veranlassung und Aufforderung. Ich nenne z. B. den letzten Sonntag nach Pfingsten, den ersten Adventsonntag, den Jüngling von Naim, die Tochter des Jairus, den Jahresschluß und vollends Allerheiligen und Allerseelen. Wahrlich, „die Kirche hat, um solche Wahrheiten zu predigen, nicht nöthig, sich an die Gräber zu stellen." Durch häufige Leichenreden kann Prediger und Volk sogar für die letzten Dinge abgestumpft und das zu Sammelnde zerstreut werden, — ein nicht unwichtiger Gesichtspunkt, auf den wir zurückkommen werden. Fassen wir endlich die Hinterbliebenen noch besonders in's Auge, so kommt für sie alles Bisherige in Betracht, und kann der Geistliche außerdem während der Krankheit, beim Tode, im Beichtstuhle und nach der Menge der privatseelsorglichen Mittel alles irgend Wünschenswerthe thun, unter

vier Augen in der Regel unverfänglicher, deutlicher, kräftiger und wiederholter, als am Grabe vor aller Welt, da zudem der Schmerz gar oft noch betäubend und verwirrend wirkt, daß Nichts Wurzel schlagen kann. Von Job steht geschrieben, daß seine Freunde drei Tage und drei Nächte fern von ihm saßen und kein Wort sprachen, „denn sie sahen, daß sein Schmerz sehr groß war" [1]). Und was ist denn bei einem kath. Leichenbegängniß Hauptsache? Offenbar Gebet, Segnung, Opfer, gute Werke. Wie winzig erscheinen darneben die Leichenreden, die sich so gern zum Mittelpunkt aufspreizen möchten! Sind Leichenreden nothwendig, um z. B. wahr zu machen, daß, „wo kein Mensch, wo Nichts in der Welt mehr trösten kann, Alles seinen Werth verliert, der Seelsorger, das Evangelium auf dem Platze stehen bleiben darf?" Kurz, ich wette Alles, das kirchliche Leben leidet durch Hinwegnahme dieser ohnehin nach Zahl, Art und Zuhörerschaft so ganz zufälligen Reden, mag man ihre Wirksamkeit noch so hoch anschlagen, nirgends eine irgend wesentliche Einbuße. Freilich läßt sich dieß auch von manchen Sonn- und Festtagspredigten behaupten, aber nicht von der Sonn- und Festtagspredigt, oder von der Predigt überhaupt, diese, nicht die Grabrede ist der Kirche nach der Natur der Sache und göttlicher und kirchlicher Anordnung wesentlich und nothwendig. Ja! in manchen Theilen der Kirche wird nur in der Advents- und Fastenzeit, da aber missionsmäßig, reichlich, kräftig und zusammenhängend gepredigt,

---

1) Hiob 2, 13. — „Alle Vernünfteleien, alle Vorstellungen und Gründe erbittern das Herz des Leidenden nur; ein herzlicher Händedruck ist der beredteste Trost, den es gibt."

und es ist keine so leicht zu beantwortende Frage, ob solche Praxis nicht manche Vorzüge hat. Jedenfalls sagen uns über unser gewöhnliches Predigen und seine Wirkungen die Missionen gar Vieles. Wie sollen Leichenreden nothwendig sein! Für nur etwas heller Blickende ist überhaupt die Periode der Standreden, wie auf dem politischen, so auch auf dem kirchlichen Gebiete durch die Stürme der Zeit gründlichst abgethan; Thaten, Reden, die den vollsten Charakter von Thaten tragen, fordert die Neuzeit in Kirche und Staat.

Die Vorliebe des Volkes für Grabreden! Die Neigungen des Volkes haben in der kath. Kirche, die keineswegs Produkt der Gläubigen ist, die vielmehr in allweg als deren Mutter auftritt, keinerlei entscheidende Stimme, sind nur sehr erfreulich, wenn sie wahrhaft Katholischem und Heilsamem fördernd entgegenkommen, und können höchstens die Belassung dessen begründen, was keine höhern Gründe gegen sich hat. Indeß davon abgesehen, ist denn die Liebe des Volkes für Leichenreden eine gar so gewisse, große, festgewurzelte, allgemeine, reine, nicht oft eine geradezu Abschaffung begründende? Das kirchlich mehr unverdorbene Landvolk liebt die Leichenreden aus Gewohnheit, Neugierde, wenn dieselben seltener vorkommen, der Geistliche sie zufällig gut oder nach ihrer Neigung abzuhalten pflegt [1]). Die Verwandten aber

1) Gerade die bloße, unreine Neugierde spielt hier erfahrungsmäßig eine Hauptrolle und ist auf ihre Rechnung wenigstens die Hälfte des Interesses an Leichenreden zu schreiben. Treffend sprach schon deßhalb einst ein Seelsorger am Grabe einer Person, die notorisch einen sehr schlechten Wandel geführt, an deren Grabe sich aus Neugierde an einem Sonntage die ganze Umgegend versammelt hatte, nur die Worte:

wollen die Leichenrede, weil sie in ihr einen nun einmal gebräuchlichen Theil der Leichenfeier erblicken, nicht wohl zurückbleiben können, für ihren Todten und sich selbst Lob erwarten, wohl auch in der Grabrede ein Schau- und Prunkstück sehen. Das Landvolk wäre gar leicht zu belehren und fühlt sicher gar oft das Unziemliche mancher Leichenrede, ja hält auch sein Urtheil nicht zurück. Die sog. Gebildeten aber können am Wenigsten gehört werden, gerade bei ihnen sind Leichenreden so oft am schwierigsten und mißlichsten; und wie ihre Neigungen der Zeit leider vielfach beschaffen sind, würden dieselben consequenter Weise nur durch Aufgeben des katholischen Lebens und Wesens überhaupt scheinbar zufrieden gestellt. Endlich ist es unläugbare Thatsache, daß schon sehr Viele im Leben und Sterben, für sich und Verwandte, ausdrücklich gegen jede Grabrede, wahrlich nicht immer aus Demuth oder weil sie Tadel fürchteten, Protest einlegten, der stillen dießfallsigen Wünsche gar nicht zu gedenken. Ich werde später einige concrete Fälle nennen, die auch auf die angebliche Vorliebe des Volkes für Grabreden Schlaglichter werfen.

Die nach dem Bisherigen der kath. Kirche und dem geistlichen Wirken durchaus unwesentlichen Grabreden, die mit der vorgeblichen Liebe des Volkes nicht vertheidigt werden können, sollen nun aber hauptsächlich darum überall entfernt werden, weil das denselben so nahe liegende, ja fast unzertrennliche w i r k l i c h e o d e r b l o ß v e r m e i n t l i c h e, b e g r ü n d e t e o d e r u n b e g r ü n d e t e L o b e n o d e r g a r T a d e l n, n o c h m e h r, w e i l d a s w a h r-

---

„Andächtige! Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie! Amen.“

haft unvermeidliche Besprechen des Concreten des Falles, wenigstens im Großen und Ganzen, worauf es bei der Frage um Abschaffung in ganzen Diöcesen allein ankommt, äußerst verderblich nach allen Seiten des geistlichen Amtes wirkt, sofort aber für Grabreden in der That nichts mehr übrig bleibt.

Wohl kann man sagen: wie? soll der, der gut gelebt hat, der die Kirche und Gemeinde lebend, leidend und sterbend erbaut, seine Pflichten mit besonderer Treue erfüllt hat, von Kirche und Gemeinde keine Anerkennung auf seinem letzten Gange erhalten? Soll der Geistliche, der Prediger der Wahrheit, nicht der Wahrheit Zeugniß geben dürfen? Soll nicht ein leiser, unmaßgeblicher Laut aus dem Jenseits zum Grabe herüberdringen dürfen? Soll es nicht erlaubt sein, das offenkundige, anerkannte Gute zur Mahnung, zum Trost, zur Belehrung der Lebenden zu gebrauchen? ohne Kleinliches, Unwürdiges oder Zweifelhaftes zu loben, oder gar selig zu sprechen? Soll auf der andern Seite offenkundiges Aergerniß gegen Kirche und Gemeinde nicht berührt, möglichst gehoben, gesühnt, den Lebenden gedeutet werden — in Wahrheit, Liebe, Klugheit, mehr zu denken, als zu hören gebend, ohne jegliche Bitterkeit, ohne Ausmalen, ohne Verschweigen der guten Seiten und christlichen Entschuldigungen, ohne in's Abkanzeln zu verfallen? Sollten nicht tausend Formen zu finden sein, den Tadel leise, liebreich, ausgleichend, vergebend, hoffend auszusprechen? Kann nicht z. B. der Geistliche statt seiner viel unverfänglicher den Verstorbenen aus der Ewigkeit herüber sprechen lassen, oder das Schlimme mehr unter den Gesichtspunkt des Unglücks stellen?

Haben denn Gute und Böse bloß sich selbst und ihrer Familie angehört? Sollen sich die Einen und Andern auf ganz gleiche Weise im Acker Gottes, in Mitten der christlichen Gemeinde niederlegen? Solches und vieles Andere läßt sich einwenden, wenn man nur aus dem Gefühle, vereinzelnten Gesichtspunkten, einzelnen Fällen und Individualitäten und mehr ideell die Sache anschaut, wobei ich indeß ausdrücklich bemerke, daß Manches von dem Gesagten, soweit es wirklich berechtigt ist, wie schon gezeigt wurde, sich auf vielen andern Wegen allseitiger, kräftiger, deutlicher und ganz unverfänglich vollziehen läßt. Die praktische Hauptfrage bleibt nur die: Sind denn am Grabe die Wahrheit, die Liebe, die Milde, die Klugheit, und zwar im geforderten hohen und höchsten Grade immer und überall vorhanden und so leicht? Und doch sind diese schweren, ja seltenen Voraussetzungen conditio sine qua non der Leichenreden! Wie leicht sind die feinen Gränzen überschritten! Uebergenug, wenn es unter Hundert Fällen nur einmal geschieht! Noch mehr, und ich lege hierauf kein geringes Gewicht, braucht denn der Prediger diese feinen Gränzen auch wirklich zu überschreiten? Wie viel wird als Ueberschreitung aufgefaßt, gedeutet, auf dem Wege der vergrößerten Fama verbreitet oder doch mit verderblicher Wirkung in der Stille des Herzens gefühlt! Dem Geistlichen entdeckt sich dergleichen in der Regel zuletzt. Wirkliches oder auch nur vermeintliches L o b e n ärgert die ferner Stehenden, erweckt Neid, Aufdecken und Vergrößern verborgener und offenkundiger, wenn auch längst reichlichst abgebüßter Fehler und Fehltritte, reicht sogar zu Verleumdungen gegen Todte, wird leicht und unvermerkt ein Ruhekissen für die Lebenden, besonders

wenn nur eine einzige Tugend, eine bloß äußerliche Tugendhandlung oder nur das immer so zweifelhafte Verhalten auf dem Sterbebett ungebührlich in Betracht gezogen wird. Loben erweckt gegen den Geistlichen an heiliger, ernstester Stätte und in heiligem Amte den Schein der Parteilichkeit u. s. w., bald wollen die Hinterbliebenen für all' ihre Todten Lob! Nicht loben wirkt bei ihnen schon als der herbste Tadel. Und in der That, wenn öfter auch noch so begründet Lob und Zuversicht ausgesprochen wird, ist Schweigen, sind bloße Allgemeinheiten ein sehr handgreiflicher Tadel. Am Grabe nicht Tadeln dürfen ist so gleich, am Grabe nicht Loben dürfen [1]). Tadel aber, wenn auch noch so leiser und unbegründeter oder auch nur vermutheter, erweckt Schadenfreude, ärgert, schmerzt, greift dem Gerichte Gottes vor, widerstreitet dem schönen Grundsatz: Grab und Tod sühnt, verklärt, de mortuis nil, nisi bene! erweckt den Schein der Leidenschaftlichkeit, der Härte, verwundet und erbittert die Angehörigen und Freunde des Verstorbenen auf's Tiefste, raubt Glauben, Liebe und Vertrauen, entwürdigt das heilige Amt, verursacht wohl

1) Und doch ist Halder gegen Tadel, aber für Lob: „Loben darf und soll Jedermann und insbesondere auch der Geistliche, zumal wenn er das Bewußtsein hat, daß das Lob begründet sei und er nur das ausspreche, was die Herzen seiner Zuhörer erfüllt.“ Wer macht dem Geistlichen das Zutreffen dieser Conditio sicher? Ein Anderer will doch hie und da die muthmaßliche Hoffnung des seligen Todes ausgesprochen wissen und bemerkt: „Hiezu berechtigt nicht nur die evangelische Liebe, sondern auch die Kirche selbst, welche allen nicht offenbar in einer schweren Sünde Verstorbenen die Trauergottesdienste halten läßt, was sie nicht könnte, wenn sie nicht wenigstens die muthmaßliche Hoffnung eines seligen Todes von ihnen hegte.“ Dieß beweist offenbar zu viel und dürfte man bei jedem, der noch das kirchliche Begräbniß erhält, jene Hoffnung aussprechen.

auch Feindschaften, Geklatsch in bösen Blättern, ja Anklagen, Processe, Verurtheilung und Strafanstalt. **Exempla sunt odiosa!** Man nehme hinzu, wie in dergleichen Dingen, wie nun einmal die Welt steht, die Leute von Jahr zu Jahr empfindlicher werden und sich das nicht mehr sagen lassen, was man ehemals sagen durfte, ohne daß sie die Lippen verzogen; man nehme hinzu, welche Verschiedenheit von Zuhörern das Grab so oft versammelt, wie gerade am Grabe in der größten Gefährlichkeit der Rede so oft aus dem Stegreif gesprochen, wie hier und dort, vielleicht noch auf dem Wege zum Grabe vom Meßner unsichere und halbe Notizen zusammengerafft werden, wie die Leichenrede immer so klein ist gegen das Meer und die Abgründe des Herzens eines Menschen! Wenn aber Gott gesprochen hat, soll der Mensch schweigen! „Mir ist es das Geringste, von euch oder einem menschlichen Gerichtstage gerichtet zu werden: und ich richte mich auch selbst nicht. Denn ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum doch nicht gerechtfertigt. Der mich richtet, ist der Herr. Darum richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt." 1 Cor. 4, 3—5. Wie glänzend erscheint schon hier die katholische Kirche, die nach ihren allen Ritualien ohne Leichenrede das christliche Begräbniß gewährt, wo sie, menschlich angesehen, irgend noch Hoffnung haben kann, dasselbe aber schlicht und einfach verweigert, wo menschliches Hoffen keinen Raum mehr hat!

Ein bekannter Pastorallehrer äußert sich in seiner eigenthümlichen Weise also: „O! welche Dinge habe ich zuweilen am Grabe angehört, bei welchen, wenn ich sie hätte sagen wollen, die Zung' im Munde mir weiß geworden wäre vor der Furcht, es möchte der Wahrhaftige

mich dafür strafen auf der Stelle!“ Welch’ verderbliche Gesinnungen und Reden auch der an sich berechtigste und vorsichtigste Tadel im Weltmenschen veranlassen kann, schildert derselbe sehr schön also: „Das ägyptische Todtengericht war doch mit 40 Personen besetzt, hier soll mein Lob und mein Tadel, gesprochen über mich, wenn ich nicht mehr sprechen kann, hier soll meiner Gattin, meines Sohnes, meines Freundes Tadel, gesprochen über ihn, wo ich nicht widersprechen darf, von dem Urtheil eines einzigen Mannes, der eine irrige, vielleicht von seinen Affecten ganz schief gerichtete Ansicht, der auch nicht einmal ein Analogon von Urtheil, und nicht einmal die Stellvertreterin der Ansicht, die Gutmüthigkeit, geschweige die christliche Liebe hat, — der soll an den Särgen, an den Gräbern, der soll öffentlich sagen dürfen, was er will! Im Wochenblatt, in einem öffentlichen Blatte darf Keiner sagen, was er will, da schwebt die Censur cherubisch davor, hier aber ist die völligste Freiheit? Die blankeste Willkühr? Das ertrage, wer’s kann, ich aber will es nicht ertragen. Allein wo will ich mit mir hin, wenn ich todt bin und Andere mit mir schalten? Wohin mit den Meinigen, wenn es anders Orts ein Schimpf ist, keinen Prediger bei der Leiche eines der Meinigen zu haben? Ich bin gefangen, darum will ich die Obern bitten, daß alle Grabreden aufhören, nichts bleibe, als meinetwegen die Ceremonie, die Alle über Einen Kamm scheert, und falls man die noch sollte für zu heilig halten bei der Leiche, die ich bringe, ich will bitten: gar keinen Pfaffen bei irgend einer Leiche.“ Was hilft’s, wenn man solche „cynische Reden“ noch so schlagend widerlegt [1])!

---

1) Pastoraltheologie von Dr. C. Harms. II. Bd. S. 348 ff.

Ich erlaube mir, einige aufklärende Beispiele anzuführen. Ein Mann sagt einmal zu seiner Frau: „Wenn der Geistliche bei meiner Leiche eine Rede hält, gibst du ihm Einen, wenn er keine hält, zwei Thaler.“ In einer württembergischen Oberamtsstadt offenbarte sich, freilich in der wilden Revolutionszeit, da indeß das sonst Verborgene an's Tageslicht trat, eine solche Abneigung gegen Leichenreden, daß die Geistlichen erklärten, keine mehr zu halten und der Stiftungsrath im Namen der Gemeinde seinen Beifall gab. Ein Vicar bemerkte einst anerkennend, daß ein Verwandter dem Verstorbenen auf dessen Sterbebett die Schuld von einigen Hundert Gulden nachgelassen und den Schuldbrief zerrissen habe. Aber siehe, die Schuld war ohne Wissen des etwas verschwenderischen Mannes von dessen Weib nach und nach bezahlt worden. Der mit Unrecht am Grabe von dem Geistlichen in der Predigt, der Verkündigung des Wortes Gottes belobte christliche und fein gewissenhafte Verwandte gerieth darüber in große Gewissensunruhe! Ein freilich etwas dem Trunke ergebener Bauer äußerte einmal nach einer Leichenrede ohne jeglichen Aerger, ganz vertraulich gegen den Geistlichen: „Mir werden Sie einmal keine solche Leichenrede halten!“ Aber was lag wohl still in seinem Herzen? Für ein 16jähriges braves Mädchen wohlhabender Eltern sprach einst der Redner am Grabe die Hoffnung des Entschlafenseins in Reinheit aus. Aber böse Zungen redeten von dem Reichthume der Eltern, als dem geheimen Motive des angeblichen Lobens, und ein nicht ganz toleranter Betbruder schlimmer Sorte meinte: „Dem“ (Prediger) „wird es Gott einst sagen! In solchem Alter gehören sie schon in die Hölle!“ In einem gewissen Gebetbuche ist zu lesen:

„N. N. hielt der N. N., meiner Frau, die Leichenrede, sie ist selig gesprochen worden." Meine lieben Amtsbrüder! erfahren wir, was die Leute über unsere Grabreden sagen, denken, fühlen? Welche verzweigte geheime böse Wirkungen sie oft zurücklassen? Und vollends junge Priester, welche die Welt noch nicht kennen, überall nur Gutes sehen, — wer hat es nicht an sich selbst erfahren! — überschreiten so leicht und ohne es zu wissen oder zu wollen, die fein gezogenen Gränzen. Welche Rolle spielt sodann in so vielen Leichenreden das: „Ende gut, Alles gut!" Wäre es doch immer ein wirklich, sicher gutes Ende! Wie verdächtig sind die Bekehrungen auf dem Todtbette! — Ich füge noch einige fatalere Fälle bei. Ein Geistlicher hielt einem Verstorbenen, der notorisch lüderlich und gotteslästerlich gelebt, jedoch während einer langen Krankheit sich zu Gott bekehrt hatte, die Leichenrede. Ersteres deutete der Prediger an mit allgemeinen, schwachen, schonungsvollen Zügen, das Letztere hob er hervor und sprach Hoffnung aus. Dessen entrüsteten sich ein paar Umstehende und ließen den Prediger noch auf dem Kirchhof mit harten Worten an. Und doch äußerte einer der geachtetsten Männer der Gemeinde, als die Predigt gedruckt wurde: „Ich will zufrieden sein, wenn einst an meinem Grabe so gesprochen wird." „Ein junger Prediger einer Hauptstadt behandelte einen Verstorbenen ziemlich unverblümt als Trinker. Aber den es traf, war der am Grabe stehende Bruder des Verstorbenen, den jener mit diesem verwechselt hatte. Daß der Getroffene ergrimmte, ist begreiflich." „In N. wurde ein junger Advokat begraben. Derselbe hatte mehre Jahre seine österliche Pflicht versäumt, dießfalls nicht ganz erbauliche Reden geführt, und konnte

wegen Mangel lichter Augenblicke in seiner Krankheit die hl. Sterbsacramente nicht mehr empfangen. Christen, Namenchristen, Widerchristen, Juden, Gebildete und Ungebildete umstehen das Grab. Armer Pfarrer! arme katholische Kirche! nicht bloß begraben, sondern auch predigen mußt du! Es geschieht ohne Tadel, wenigstens ohne den leisesten directen, mit passender Hervorhebung für das dießfalls leicht zum Neid geneigte Volk, es sei eine Beamtenfamilie oft so arm, wenn sich zwei Augen schließen. Aber siehe! alsbald sind alle Geister der sog. gebildeten Classe gegen den armen Prediger losgelassen. Wer hat dabei gewonnen? Das geistliche Amt, die Kirche, die Gemeinde? Das Gegentheil! Die Kirche erscheint in solchen Fällen als niedrige Magd, der man sonst immer Fußtritte gibt, jetzt aber muß sie Dienst thun, und der Lohn sind doppelte Fußtritte. Wahrhaftig, die Klippen des geistlichen Amtes überhaupt und des Predigtamtes im Besonderen sind groß und zahlreich genug, die Gefahr, das Menschliche über Gebühr in das Göttliche zu mischen, spielt ohnehin eine so große Rolle, daß jene Klippen und diese Gefahren durch die so unwesentlichen Leichenreden nicht vermehrt, ja recht eigentlich verdoppelt zu werden brauchen. Der Segen, den etwa Hundert Grabreden stiften, kommt nicht in Betracht gegen den Schaden, den Eine anrichten kann. Lieber alle verbieten, da ohne sie Kirche und Predigt gar wohl blühen können, als Eine verderbliche möglich machen. Uebrigens ist das eben Angeführte aus dem Meer der Fälle nur ein Tropfen.

Man kann nun aber glauben, die Leichenreden seien zu retten, wenn man auf dem Wege der Theorie und bischöflicher Weisungen jegliches Loben und Tadeln

gänzlich und strengstens untersagt, wie denn auch wirklich die stets nothwendig gewordene Reaction gegen dieselben immer zuerst gegen das Tadeln und Loben in steigender Strenge sich gewendet hat. Allein solche Vorschriften wurden nie wahrhaft und allgemein befolgt. Wer wird ihre Befolgung, diese conditio sine qua non überall bewirken und überwachen! Sind die Geistlichen nicht überhaupt im Predigen u. s. w. gerne ungebunden, voll Vertrauen auf ihre eigene Ansicht und Praxis? Wie schwer hält es z. B., alle gänzlich von unapprobirten Ritualien und liturgischen Formularien abzubringen? Und ist bei Leichenreden die Versuchung zu Lob oder Tadel nicht gar oft eine ganz große, die zudem mit dem Scheine der Förderung und Erbauung, der Ehre Gottes u. s. w. auftritt! Ich sage noch mehr und lege darauf kein geringes Gewicht: Wird Lob und Tadel von Allen und zugleich in der Meinung des Volkes auch nur vermieden werden können, wenn nicht zugleich das Besprechen alles Concreten und Individuellen des Leichenfalles strengstens untersagt wird? Wo ist denn, wenn noch solches herbeigezogen wird, die Grenze des Tadelns und Lobens? In indirectes Loben und Tadeln verfällt man doch offenbar gar leicht, wenn man z. B. von seinen Grabreden das sonst sehr Rühmliche sagen kann, was Halder (l. c. X.) von den seinen sagt: „Ich behielt, ungeachtet ich es nicht auf Nekrologe anlegte, doch allezeit die Person, welcher der Vortrag galt, wenn sie mir je nicht völlig fremd war, durch die ganze Rede hindurch bald offener, bald verdeckter im Auge. Ihr Bild dictirte mir den Aufsatz.“ Aber auch von diesem wichtigen Gesichtspunkt abgesehen, ist es ja gerade das Individuelle, Concrete, das so leicht unwürdig,

unschön, sentimental, die Thränenschleußen öffnend, in den Jammer des Lebens versunken oder versenkend, statt über denselben zu erheben, besprochen wird. Dieses Concrete ist es, worin so oft Prediger und Zuhörer gleichsam schwelgen, womit der Prediger, auf den Herzen wie auf Trommeln schlagend, arbeitet, was ihm die Leichenreden fälschlich so lieb macht, was über die eigentlichen Wirkungen derselben leicht so gewaltig täuscht. Wie leicht insbesondere bewegt sich der Leichenredner weit unter oder weit über den wirklichen Gefühlen der Zuhörer und Angehörigen! Oft ist der Prediger allein ergriffen, oder fällt mit Trostgründen zur Last, da er eben vorher alle Wunden vielleicht mit derber Hand aufgerissen hat.

Muß man sonach auch noch das Concrete und Individuelle hinwegnehmen, will man nicht den offenen und verborgenen Aergernissen Thür und Thor offen lassen, muß man, concreter ausgedrückt, mit Wessenberg in seiner Verordnung vom 26. Mai 1804 die strengste Weisung geben, „sich jeder Erwähnung der Person des Verstorbenen, alles Lobes oder Tadels über denselben, aller Erzählung aus seiner Lebensgeschichte und jeder Anspielung auf dessen Wandel und Eigenschaften völlig zu enthalten;" was bleibt dann den Leichenreden noch übrig? Langweilige Einerleiheit, lästige Wiederholungen, ein Vertrödeln der letzten Dinge, ein Abschwächen der Wirksamkeit ihrer ernsten Wahrheiten, ein Reden an den Gräbern, nicht an dem Grabe, eine Casualrede ohne Casus, ein Reden, das jeden Sonntag besser gehört werden kann, ein Wollen und Nichtwollen, Halbheit und Unmacht [1]). Das gerade ist die eigentliche Aufgabe der

1) Durch jene constanzische Verordnung „wird ohne Zweifel jedes

Leichenrede, die schwierige und im Allgemeinen, von einzelnen Fällen und Persönlichkeiten abgesehen, unlösbare Aufgabe, das allgemein Christliche und das Individuelle des Falles auf rechte Weise durch einander zu beleuchten, für einander zu verbrauchen. Nimmt man das eine Moment weg, so hebt man das Wesen auf, gesteht die Unmöglichkeit der Grabreden, zerhaut den Knoten, statt ihn zu lösen, schleppt Unhaltbares aus jenseits der Sache gelegenen Gründen mühsam nnd verderblich fort, verderblich schon darum, weil die Leichenrede, als Casualrede, immer wieder zur Rückkehr zu ihrem Wesen, zum Concreten, zu den Klippen sich gedrungen fühlen wird.

Kurz, wer das allseitig höchst Verderbliche des wirklichen oder bloß vermutheten, des absichtlichen oder unabsichtlichen, des liebevollen und klugen oder des leidenschaftlichen und unklugen, des begründeten und unbegründeten, des directen und indirecten Tadelns und Lobens, das am Grabe immer eine arge Persönlichkeit ist, wer überhaupt das wenigstens im Großen und Ganzen immer in dieses fatale Gebiet hinüberstreifende und auch sonst stets sehr bedenkliche Besprechen des Concreten des Leichenfalles nicht will, muß die Leichenreden selbst verurtheilen, die in der katholischen Kirche weder irgendwie nothwendig sind, noch auch durch die angebliche Vorliebe des Volkes vertheidigt werden können.

---

eigenthümliche Gepräge, jedes Charakteristische einer Leichenpredigt und eben hiedurch diese selbst vernichtet. Wir bekommen so zwar eine Predigt am Grabe, auf dem Kirchhofe, unter freiem Himmel, aber keine Predigt für das Grab. Der Verstorbene muß den Stoff zur Leichenrede hergeben. Wenn dieß nicht ist, dann mag die Predigt besser unterbleiben." Halber, Leichenreden, S. V.

Bestätiget aber wird meine bisherige Darlegung nicht wenig durch die geschichtlich vorliegende Absolge des oberhirtlichen Auftretens gegen die Grabreden. Zuerst wurden Tadel, dann Lob und Tadel, dann das Besprechen des Individuellen und endlich die Leichenreden selbst verboten. Ebenso ging die Einführung der Grabreden allmählig vor sich. Zuerst wurden dieselben ohne Zweifel von einzelnen Geistlichen in außerordentlichen Fällen in bester Absicht abgehalten, dann auf Wunsch, dann wollten gegen Bezahlung alle Wohlhabenden Grabreden, andere Geistliche folgten oder wurden nachgezogen, das Beispiel der Protestanten und eine gewisse theologische Zeitrichtung wirkten mit, und hatte doch auch Mancher das Glück, seine Leichenreden gedruckt zu sehen. Endlich hielten die Geistlichen, um dießfalls die Kluft zwischen Reich und Arm auszufüllen und andere Unebenheiten zu vermeiden, bei jeder Leiche eine Rede. Andere Diöcesen sind vielleicht in diesem natürlichen Gang und deßhalb auch im oberhirtlichen Einschreiten noch zurück oder hat die Sache wieder von vorn angefangen.

Nach dieser Darlegung der Hauptmomente erhalten nun auch mehrere untergeordnete Gesichtspunkte eine weit größere, zur Verwerfung der Grabreden wenigstens mitwirkende Bedeutung.

Ich erinnere an eine constante, wenn auch nicht wesentlich ausnahmslose allgemeine Uebung der Kirche. Die Kirche predigt nicht gern, wenn sie Sacramente und Sacramentalien, vollends den Einzelnen ihrer Glieder, spendet. Der Priester stellt den Prediger in den Hintergrund, setzt diesen voraus, wie z. B. selbst im Beichtstuhle. Sogar Messe und Predigt sind nicht in der Weise

mit einander geeinigt, wie der Casualfall und seine Rede. Rein Göttliches und kirchlich Fixirtes scheidet sich streng vom mehr Menschlichen und Individuellen. Auch sind in den Sacramenten und Sacramentalien Alle durchaus gleich. In keinem Falle gebührt dem Einzelnen als solchem in der Kirche ein Hervortreten, wie derselbe in den Leichenreden so oft erhält. Und die kirchlichen Ritualien fordern nirgends solche Predigten bei Spendung der Sacramente und Segnungen. Ihre etwaigen Ansprachen sind da kurz, für alle Fälle die gleichen, beliebig zu gebrauchen, und selbst diese überschreiten leicht ihre Grenzen, wie z. B. die im Limburger Ritual in der Taufformel zerstreuten Belehrungen.

Ich erinnere an den gewöhnlichen Ort der Leichenreden, den Gottesacker. „Nichts zu sagen von den Störungen einer ungünstigen Witterung, vollends auf so vielen Gottesäckern ohne Kapelle oder anderes Obdach, hat der Priester da keinen Platz, wo er von Vielen gesehen und weithin gehört werden könnte. Wie seine Gestalt, so verschwindet der Ton seiner Stimme in dem engen Kreis, der das Grab umschließt und größtentheils von Menschen angefüllt ist, auf die, weil sie selbe gewohnt sind, die Begräbnisse nicht den mindesten Eindruck mehr hervorbringen, oder von Klagreden, welche der Schmerz in diesem Augenblick für alle andere Vorstellungen taub macht.“ Gewöhnliche Leichenreden, in der Kirche oder gar auf der Kanzel abgehalten, werden vollends gar zu selbstständig und haben das Grab nicht mehr in so hohem Grade zum Mitprediger.

Ich erinnere an die oft sehr lästige Verlängerung der Leichenfeier durch Grabreden, deren Dauer doch auch nicht bis auf Minute und Secunde vorgeschrieben

werden kann. Vielleicht weites Abholen der Leiche, Beerdigung, Grabgesang, ein von der Kirche entfernter Gottesacker, das Traueramt, vielleicht auch ein Lobamt, ein langer Opfergang, das Gebet ad tumbam, etwa auch Todtenvesper oder gar das ganze Officium pro defunctis!

Ich erinnere an die freie Texteswahl bei Leichenreden. In einem ganz andern Lichte würden diese bei dem Volke erscheinen, wenn sie nach kirchlich fixirten Texten abgehalten werden könnten, so daß Alles in seinen Augen handgreiflich kirchliche, biblische, vom Belieben mehr unabhängige Veranlassung hätte. Das Wort: das Evangelium hat es mit sich gebracht, spielt beim Volke eine gar bedeutende Rolle. Man kann überhaupt mit einigem Rechte sagen, was für die kirchliche Fixirung der Texte und gegen ihre freie Wahl spricht, spreche an seinem Thun auch gegen die Leichenreden. „Seien Sie behutsam in der Wahl des Textes," sagt ein Pastorallehrer, „oft entscheidet der Text allein, den Sie wählen, über die gute oder üble Aufnahme der ganzen Rede. Lieber werde ein minder passender, ein gar nicht passender, ein ganz allgemein gehaltener genommen, als einer, der Dornen auch nur haben könnte." Derselbe deutet auch die Schwierigkeit der Texteswahl an, indem er auf Concordanz, gute Bibelkenntniß und einen bibelkundigen Freund und Nachbar hinweist.

Leichenreden werden in der Regel nur auf Wunsch und gegen Bezahlung abgehalten. Soll nun die Verkündigung des Wortes Gottes vom Wollen und Nichtwollen, vom bloßen Ehren- und Schanderhalben-Wollen der Laien, ja vom Geld abhängen! Verträgt sich Solches noch irgendwie mit der Würde und dem An-

sehen des Redens im Namen Gottes, Christi, der Kirche! Es wäre die größte Beleidigung, zu glauben, daß Geistliche solche Schmach nicht überall tief fühlen! Und wenn man auch unaufgefordert und ohne lange zu fragen, Jedem ohne Unterschied eine Grabrede hält und im Schenken aller Stolgebühren trotz Ablösung und Undank noch so freigebig ist, kommt nicht dennoch leicht wirklich oder vom Volke vermuthet ein gewisser kränkender Unterschied zwischen Reich und Arm zum Vorschein? Abgesehen, daß Reden bei jeder Leiche wieder eigenthümliche Mißstände mit sich führt, absonderlich in großen Gemeinden, in klippenreichen oder rein Nichts sagenden Fällen.

Ich könnte auch hinweisen auf die gewöhnliche Beschaffenheit unserer Grabreden und deren Literatur, auf die gewöhnliche Vorbereitung auf solches Reden, auf die Zufälligkeit der Zuhörerschaft, da man oft ausrufen muß: ad quid perditio haec! auf mir bekannte Fälle, wo der Geistliche bei gleichzeitiger Beerdigung mehrerer Personen Standreden haltend mit seiner kleinen kalten Zuhörerschaft von Grab zu Grab wanderte, auf die durch die Natur vieler Fälle und die Häufigkeit solcher Reden gleichgültige und kalte Zuhörerschaft, die lieber gleich nach dem ersten Worte das Amen vernähme, auf das aus Christen, Namenchristen, Widerchristen, Juden, Heiden, Protestanten, Katholiken, Ungebildeten, Gebildeten, nur honoris causa bei einem kirchlichen Act Erscheinenden zusammengewürfelte Grabredenpublikum, auf hochhonorirte „Mantelleichenreden,“ welche der Herr Dekan, von der ganzen Stadtgeistlichkeit als Zeugen umgeben, abhält, während am Grabe der Armen immer nur der arme Vicar zu reden hat. Doch ich schweige von dergleichen und noch mehr

von Gesundheitsrücksichten bei kränklichen und älteren Geistlichen, die bei böser Witterung auf offenem Gottesacker predigen zu müssen glauben. Aber zwei schon berührte Punkte möchte ich hier betonen. Einmal, durch allzuhäufige Grabreden werden Prediger und Volk für die eigentlichen, äußerst wichtigen Predigten über die letzten Dinge leicht verdorben. Omne nimium nocet! Alles auf dem Felde der Beredtsamkeit zu oft Wiederholte, Vertrödelte, daß ich nicht sage, Wiedergekäuete, wird alltäglich. Sodann die Frage: Werden, auch ohne eigentliches Loben, nicht doch durch die ganze Haltung und Art der Leichenreden ganz unmerklich die Himmelspforten immer weiter geöffnet, so ziemlich Alle mit ziemlich großer bis großer Hoffnung des ewigen Lebens in's Grab gesenkt? Wird so nicht der sittliche Ernst des Christenthums allmählig ganz im Verborgenen, aber sicher untergraben? Läßt sich nicht immer noch eine, ewiges Leben in einige, wenn auch nur ganz leise Aussicht stellende Grabrede erreichen? Spielen nicht einzelne Tugenden oder deren Aeußerlichkeiten, sowie das freilich sehr wichtige, aber so zweifelhafte Verhalten in den letzten Tagen eine allzu große Rolle! Sogar ein gewisses Hervorheben der Barmherzigkeit Gottes in Bezug auf bestimmte Personen kann, so sehr es indirecten Tadel in sich schließt, doch leicht sittlich einschläfernd wirken.

Nunmehr darf auch Etwas urgirt werden, was unter andern Umständen kein Gewicht in die Wagschale legen könnte, nämlich die große Last, welche die Grabreden ohne wahre Nothwendigkeit, ja zu so vielfacher Gefährlichkeit auf die Schultern vieler Geistlichen wälzen, eine Last, die um so stärker gefühlt wird, je mehr das Gewicht der

bisherigen und ähnlicher Gründe gegen solches Reden erkannt worden ist. Wer mag sich getrösten, alle Klippen umschiffen zu können! Wie hart, reden zu müssen, wenn Schweigen so viel besser, ja vielsagender wäre! Wie? wenn der Geistliche den Götzen gleich gemacht wird, zu denen man fleht, wenn man sie braucht, die man aber, sind sie nicht ganz zu Willen, prügelt! Wenn zu häufige Leichenreden, in Städten und größern Gemeinden häufig drei bis vier in einer Woche, entweder die wesentlichen Berufsarbeiten beeinträchtigen, oder in das Gebiet des Mechanischen und Handwerksmäßigen herabsinken! Wenn der Prediger dort, wo die meisten Leichen vorkommen, eben wegen der Größe der Gemeinde das Individuelle am wenigsten kennt, mühsam suchen muß und doch aus Allgemeinheiten und Wiederholungen sich schwer herauszuarbeiten weiß! Leichenreden bleiben große Last, man mag denselben das Concrete des Falles nehmen oder belassen, im letztern Falle auch schon darum, weil uns, namentlich auf dem Lande, in der Regel nur Alltägliches, Unerhebliches, das: „Er lebte, nahm ein Weib und starb," begegnet [1]). Behaupten ja auch Viele, es sei eine reine

1) Was hilft es, wenn ein Pastorallehrer schreibt: „Es kann von jeder Leiche etwas gesagt werden. Es ist ja doch ein Leben gewesen lang oder kurz, es ist doch ein mit eines Andern und Mehrern Leben zusammenhängendes Leben gewesen, und wenn nicht, wenn keinem noch Lebenden in der Welt oder Keinem bei der Bestattung dieser Todte angehört hat, einen wie reichen Stoff bietet dieser arme Solitarius dar! Sogar von dem Gellert'schen Mann: „Er lebte, nahm ein Weib und starb!" wie viel läßt sich von dem sagen! Alle Prediger und die Unzahl solcher Fälle kommen in Betracht. „Zwei Mal vierundzwanzig Stunden nach dem Tode muß gepredigt werden, während es binnen dieser Zeit dem Scharfsinn, dem Herzen und der Phantasie des Seelsorgers nicht gelingen will, irgend einen Zug an dem Verstorbenen oder irgend eine

Unmöglichkeit, Allen überall eine Leichenrede zu halten, „die Pastoralklugheit müsse lehren, wann und wo eine Leichenrede gehalten werden könne und dürfe, und die Mittel an die Hand geben, dem gemachten Antrage auszuweichen.“ (! ?).

Gewisse Vorschläge aber, z. B. nur außerordentliche, jedoch in das Ermessen des einzelnen Geistlichen gestellte Fälle, oder in größern Gemeinden nur je die 5te Leiche mit einer Rede zu begleiten, sind klare, unhaltbare Halbheiten und beweisen an ihrem Theile eben die Unhaltbarkeit der Leichenrede selbst. Welches sind denn die außerordentlichen Fälle? und zwar auch in den Augen des Volkes? Ganz relative Dinge! Bei dem andern Vorschlag dagegen soll das Außerordentliche Nichts gelten und dießfalls der Zufall herrschen, da doch in der Casualrede gerade der Casus die Stelle bilden sollte, was freilich nach dem Frühern bei Leichenreden in anderer Beziehung die sie vernichtende, letzte, geheimste Klippe bildet.

Ziemlich unverfänglich und empfehlungswürdig ist wohl nur der Vorschlag, daß, wie im Erzbisthum Freiburg, für außerordentliche, indeß von oben möglichst genau bestimmte Fälle reichen, wichtigen und unverfänglichen Inhalts Leichenreden, etwa nach jedesmaliger Einholung dekanatamtlicher Erlaubniß gestattet bleiben möchten. Die Einholung dieser Erlaubniß würde den einzelnen Geist-

---

Erscheinung in seinem Leben und seinen Schicksalen aufzufinden, die ein wirklich praktisches Moment zum Stoffe des Vortrages hergäbe.“ Halder l. c. VI. Die vier letzten Dinge reichen ohnehin für viele Jahre und Leichen nicht leicht aus, „es wäre denn, daß Jemand über Himmel und Hölle so viel zu sagen wüßte, als die Seherin von Prevorst darüber träumte.“

lichen noch mehr gegen Willkühr, gegen die eigene Persönlichkeit und fremde Zudringlichkeit und schiefe Beurtheilung sicher stellen.

Nach Allem erhält schließlich die uralte und bis heute verhältnißmäßig mit ganz geringer Ausnahme festgehaltene Gewohnheit der Kirche, keine Grabrede zu halten, eine große Bedeutung, und erscheint dieselbe im Glanze reicher Begründung und Weisheit, wenn man auch nicht sagen kann, Grabreden seien geradezu unkirchlich. Da endlich überall Abschaffen bedenklicher und schwieriger ist, als nicht aufkommen lassen, so müssen die Gründe und Erfahrungen gegen die Grabreden dort als sehr gewichtig erkannt worden sein, wo dieselben von den kirchlichen Obern trotz langer Gewohnheit und allerlei Vorliebe streng verboten worden sind. Ceterum censeo!

Pfarrer Dr. Graf
in Steinberg.

2.

Konrad von Megenburg und die geistige Bewegung seiner Zeit.

Zu denjenigen Schriftstellern des späteren Mittelalters, welche sich gleich sehr durch Vielseitigkeit des von ihnen beherrschten Gebietes wie durch ihre volksthümliche Haltung auszeichneten, gehörte **Konrad von Megenburg** (Maideburg) [1]. Im Jahre 1309 geboren, in Erfurt herangebildet, so daß er in Paris, der damaligen Weltuniversität, Vorträge halten konnte, dann in ähnlicher Eigenschaft in Wien beschäftigt, endlich Canonicus in Regensburg und bis J. 1374 lebend, hatte er eine der größten Katastrophen in Deutschland, den Verfall des Kaiserthums durch die strittige Königswahl (1314), den Principienstreit unter Ludwig dem Baiern, hierauf die Wiederaufrichtung des Kaiserthums, so weit diese noch durch Karl IV. möglich war, erlebt. Er war Zeitgenosse Heinrich Seuß's, Eghart's und Tauler's, wie des berühmten Leopold von Bebenburg gewesen und hatte dieser über den Verfall des Reiches in dem Gedichte geklagt, das den Jammer eines

1) Das Aeußere der Lebensmomente Konrads und seiner Schriften ist in jüngster Zeit von meinem verehrten Freunde Hrn. Dir. Diemer in Wien mit dem ihm eigenthümlichen Takte hervorgehoben worden. (Kleinere Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Literatur. Siehe auch Menzel's Lit.-Blatt 1854. p. 94.)

Deutschland so innig liebenden Herzens aufschließt (1341) [1]), so war dieses vielleicht hervorgerufen durch die Klage des ihm befreundeten Konrad von Megenburg, welche dieser nach dem Jahre 1327 über den Zustand der deutschen Kirche erhoben hatte. Wenigstens ist es viel wahrscheinlicher, daß der Bischof Leopold von Bamberg, welchem Konrad sein großes ökonomisches Werk widmete, der staatskluge Leopold von Bebenburg war als der viel unbedeutendere und außerhalb seiner Diöcese wohl nur durch seine Anhänglichkeit am K. Ludwig dem Baiern bekannte Bischof Leopold von Egloffstein 1336—1344 [2]). Hatte Konrad als öffentlicher Lehrer nach Weise der Zeit über die Sentenzen geschrieben, so scheinen sein Spiegel des menschlichen Glückes (felicitatis) vielleicht ein Gegenstück zu dem Spiegel menschlichem Behältniß (humanae salvationis) [3]), das Buch der Natur, die deutsche Sphäre in die Blüthezeit seiner Jahre (um 1349) zu fallen, während die Regensburg betreffenden Werke (de limitibus parochorum, statuta et consuetudines) nebst der Chronik der Regensburger Bischöfe vielleicht der späteren Periode seines Lebens angehören. Von den Quästionen, Predigten, Leben der Heiligen, dem Leben Mariens wird es schwerer sein zu sagen, bei welcher Gelegenheit sie entstanden sind. In den historischen Werken tritt nach dem Zeugnisse Ekhard's [4]) eine aktenmäßige Kenntniß der Thatsachen hervor, so daß der spätere Andreas von Regensburg sich vollkommen darauf stützte. Die beiden deutschen Werke

1) Böhmers fontes I. p. 479.
2) Dienner l. c.
3) Gervinus II. S. 238.
4) Corpus hist. II. ad n. XXIII.

wurden Lieblingsschriften der Nation und gehören nicht bloß zu den frühern, sondern auch zu den rasch wiederholten Drucken. Das Buch der Natur wurde im 15. Jahrhundert (von 1475—1499) sechs oder siebenmal, die deutsche Sphära im darauffolgenden Jahrhunderte dreimal aufgelegt; es mußte somit in dem Wesen Konrads etwas ungewöhnlich Kernhaftes liegen, das die Nation noch ansprach, als bereits der Ideenkreis seiner Zeit sich geändert, ja selbst ungemein erweitert hatte. Zuerst ist es die strenge und tüchtige Schulbildung, welche uns bei Konrad entgegentritt, die ihn aber nicht abhält, was er in fremder Zunge und auf fremdem Boden gelernt wie gelehrt, in deutscher Sprache mitzutheilen. Er schloß seinen Landsleuten Mathematik und Astronomie, wie Naturgeschichte auf und lehrte sie diese Wissenschaften in deutscher Sprache zu behandeln. Wir sehen somit, daß während er nach Weise der Zeit an verschiedenen Orten, in Erfurt und Paris, in Wien und Regensburg lebte und Verbindungen anknüpfte, welche bis zu dem Gründer der Wiener Universität, Herzog Rudolph von Oesterreich reichten, er sich der ausländischen Literatur bemächtigte, diese selbstständig umzugießen und zu behandeln wußte. Wenn er daher in den deutschen Literaturgeschichten noch immer als Uebersetzer des Thomas von Brabant aus dem Kloster Cantipratum († 1270, Verfasser des Werkes bonum universale de apibus) gilt, so beweist diese Angabe höchstens, daß man sich die Mühe nicht genommen hat, die Handschriften oder den Druck näher anzusehen, man würde sich sehr bald überzeugt haben, daß Konrad seinen Stoff dem Leben und eigener Erfahrung mindestens ebenso entnahm als fremder Auffassung. Was aber von seinem Verhältnisse zu Tho-

mas von Brabant gilt, gilt auch von der sphaera mundi, die Konrad vor dem Buche der Natur schrieb und wo er sich auf Johann Holywood (sacro bosco † 1244 oder 1256 zu Paris) stützte. Es war dieses dieselbe Weise, in welcher man damals Geschichte schrieb. Man schloß sich an ein bereits bekanntes oder doch wenigstens vorhandenes Werk an und fügte hinzu, was man eben zu sagen hatte; allmählig fühlte man die wissenschaftliche Röthigung, den Verband der einzelnen Theile nicht lose und willkührlich zu belassen, sondern sie in ein Ganzes umzuschmelzen, ihm eine ansprechende Form zu geben. Konrad ist in dieser Beziehung auf dem Wege der Naturwissenschaft vorangegangen. In dem einen Werke sind es die arabischen Mathematiker, auf die er sich stützte, in dem andern die Quellen abendländischer Erkenntniß. Durch Aufnahme und Ueberarbeitung beider erreichte er dann so viel, daß er zu denjenigen hervorragenden Männern Deutschlands gerechnet werden muß, welche die selbstständige Entwicklung der Profanwissenschaften vorbereiteten und ihre Emancipation aus der bisher alles umschlingenden, alles bewältigenden Theologie anbahnten. Freilich gelingt dieses nicht auf allen Gebieten mit gleichem Erfolge und es muß dem Philologen lächerlich, vielleicht selbst unwürdig erscheinen, wenn z. B. Konrad in dem Buche der Natur, wo er von den Steinen spricht, auch der Gemmen erwähnt, und nun auseinander setzt, daß die Alten mit den eingeschnittenen Figuren eines Fechters, Kriegers ꝛc. die Natur und Kraft des Steines haben bezeichnen wollen. Es erinnert dieses noch an die Erklärungsweise altrömischer Antiquitäten, wie wir sie in den mira-

bilibus urbis Romae finden, die aber, so unwissenschaftlich sie für uns klingen, doch so viel beurkunden, daß die Feindschaft, mit welcher anfänglich das Christenthum gegen die Reste des Heidenthums als die Trophäen falscher Götter aufgetreten war, vorüber, und eine romantische und mährchenhafte Auffassung an ihre Stelle getreten war, die die Reste antiker Kunst, zwar mit einem gewissen geheimen Grauen anblickte, als der Venus und ihrem Reiche verfallen, aber eben deßhalb der Zerstörung ein Ziel setzte, und wenn sie sie auch weder zu begreifen noch wissenschaftlich zu erklären vermochte, doch sie einer Zeit überantwortete, welche sie zu würdigen wußte. Es ist dieß eine Uebergangsperiode, welche durchgemacht werden mußte, um zu einer Wissenschaft zu gelangen. Eine nicht unwichtige Frage betrifft ferner den persönlichen Antheil, welchen Konrad an dem Streite nahm, welcher in der Zeit Ludwig des Baiern entbrannte und Deutschland in zwei feindliche Lager spaltete. Läßt schon die Berufung des Buches der Natur auf Herzog Rudolph von Oesterreich und sein Aufenthalt in Wien seinen Anschluß an die österreichische Partei vermuthen, so tritt diese Vermuthung durch das, was Labbe, welcher Konrad's planctus ecclesiae in Germania noch vor Augen hatte, zur Evidenz. Die Schrift, welche in lateinischen Hexametern denselben Gegenstand behandelt, welchen Alvarius Pelagius von Bologna uns in Prosa vorführte, wendet sich zuerst an den Papst Benedikt XII., welcher Arnald von Verdala [1]) an Ludwig den Baiern abgesandt hatte, um persönlich mit dem deutschen Könige sich zu benehmen und dessen Schwanken zwischen

---

1) Raynaldi annales 1338. n. 16. Labbe nennt ihn Virdello.

Unterwerfung und Trotz durch freundliches Zureden ein Ende zu machen. Sie schildert sodann den gräuelvollen Zustand der Dinge in Deutschland, wie er durch den Kirchenstreit sich bildete, „als alle gute Ordnung zerstört und auch in den Orden, welcher die Partei Ludwigs ergriffen hatte, die Flamme der Trübsale ausgegossen wurde, also daß der Orden der mynder pruder in regulinischer Observanz von Tag zu Tag abnahm, und er gleich ein ungestalt Meerwunder der Geistlichkeit angesehen wurde [1].“ Gerade dieser Verfall eines Ordens, welcher so außerordentliche Erwartungen berechtigt hatte und durch welchen in der That schon so viel Bedeutendes geleistet worden war, scheint die Hauptklage der Schrift gewesen zu sein, welche uns bisher nur durch den kümmerlichen Auszug bekannt ist, den Labbe [2]) veröffentlicht hat und aus welchem wir außerdem nur noch erfahren, daß der eine Theil der Schrift dem päpstlichen Legaten Arnold von Verdala, der andere dem päpstlichen Legaten Johann de piscibus (Giovanni de' pesci) gewidmet war. Das Gedicht, welches nach diesem unmöglich in das Jahr 1337 fallen kann, bewegt sich in den dem Mittelalter eigenthümlichen gereimten Hexametern, die man die leonininischen nennt, und deren mühselige Zusammenstellung der Entwicklung des Inhaltes nicht wenig Gewalt anthun mußte. Können wir somit in Betreff dieses Werkes kaum mehr sagen, als daß Konrad die Anzahl der Anhänger König Ludwigs nicht vermehrte, so dient doch auch dieses zur Begründung der Vermuthung,

1) Handschriftl. Chronik von M. Clara in Nürnberg im k. Archiv zu Bamberg.

2) Nova bibliotheca Mss. Suppl. V. n. 235.

Konrad von Meginburg, Magd- oder Maidburg sei selbst ein Oesterreicher gewesen. In der That finden wir auch eine Familie von Maidburg oder Magdeburg, welche diesen Namen von Berthold von Rabenswald annahm, der sich als Erben der Burggrafschaft Magdeburg ansah und in zweiter Ehe mit der Wittwe des letzten Grafen von Hardek-Pleyen vermählt, sich Hardek Maidburg nannte. Einen Grafen Hansen von Maydburk, mild vnd tugenthaft, von alter edel vnd von gepurt, erwähnte Peter Suchenwirt in der Rede von Herzog Albrechts Ritterschaft [1]). Dieser war Zeitgenosse Konrads, erscheint urkundlich 1367—1407, so daß also Konrads bedeutende äußere Stellung sich durch diese Annahme seine Abstammung erklären ließ, wobei es Jedem frei steht, sich Konrad als direct aus diesem Geschlechte abstammend, vorzustellen, oder wie Hugo von Trimberg nur den Namen eines edeln Hauses tragend, ohne demselben direct anzugehören, obwohl seine Würde als Canonikus in Regensburg für das erstere sprechen möchte. Was nun seine sonstige Art und Weise betrifft, so tritt uns in der kleinen Abhandlung gegen die Begharden und Beginen [2]) die Eigenthümlichkeit des Verfassers schon stärker entgegen. Wir gewahren zuerst aus seinen Worten, daß während Papst und Kaiser, Predigermönche und Fratricellen mit einander im heftigsten Streite lagen, der crasse Unglaube ungeheuere Fortschritte gemacht hatte, und weit entfernt, daß dadurch die mensch-

1) Primisser's Peter Suchenwirt. n. IV. 23. Vgl. auch Anmerkungen S. 197 ꝛc. Ein Herr von Magdburg wird auch im chronicon Ms. veteris collegiati Pragensis (script. rerum husiticarum Bd. I.) erwähnt.

2) Apud Gretser. opp. XII. p. 2. p. 98. 1738. fol.

lichen Auswüchse beseitigt wurden, welche sich im äußern Leben der Kirche gezeigt hatten, ein neuer Kampf von den untern Schichten *(rusticani et plerique mechanici)* sich erhob, die sich im offenen Hohne gegen die ganze sacramentale Gestaltung der Kirche ergingen. Man sieht, was in Deutschland zu erwarten war, wenn die Zünfte ohne die gewaltige Opposition der Geschlechter zur raschen Herrschaft gelangt wären; man begreift, daß zuletzt, nachdem alle Mittel gütlicher Ausgleichung mit Ludwig dem Baiern fruchtlos gewesen waren, P. Clemens VI. sich entschließen mußte, um jeden Preis den Streit zu Ende zu führen, in dessen Gefolge die Vernichtung aller höheren Ordnung der Dinge lauerte. Die Demokratie auf dem künstlichen Gebiete bedrohte freilich in erster Reihe das Papstthum; in zweiter stürzte sie aber Königthum und Adel desto sicherer um, je mehr diese im Mittelalter auf der kirchlichen Ordnung fußten. Wenn sich aber Konrad gezwungen fühlte, das Unwesen der Begarden aufzudecken, mit welchem er sich in Regensburg durch die beichtlichen Aussagen der Frauen oder Mädchen bekannt machen konnte, auf deren Verführung durch Hervorrufung eines neuen Geschlechtes so stark oder stärker als der dort erwähnte Johannes B. es die reisenden Prediger abgesehen hatten und deren Auftreten er persönlich zu beobachten Gelegenheit hatte, so war er deßhalb nichts weniger als gewillt, dem Unwesen seiner Standesgenossen das Wort zu reden. Die vielfach erwähnte Stelle, welche auch Hofmann in der Geschichte des deutschen Kirchenliedes aus dem Kapitel über den Kapaun jüngst wieder von Konrad anführt: **unsere prelaten und pfaffen sind unperhaft in geistlichen werchen, wan sie machent nit geistlichen chint**

(**wolt got daz sie der leiplichen auch nicht machten**) beweist allein hinlänglich, daß er für die Fehler auf der eigenen Seite nicht blind war, nur wäre in Betreff der angeführten Stelle erst noch zu untersuchen, ob der daselbst angeführte Meister Jordan Predigerordens nicht jener Nachfolger des hl. Dominicus war, der durch seine Tugenden das an großen Charaktern so reiche 13. Jahrhundert schmücken half. — Merkwürdig bleibt noch, daß auch in dem kurzen Tractate über die Begharden sich zeigt, wie die irrige Auffassung vom Wesen der menschlichen Seele und ihrem Verhältnisse zur Gottheit besonders bei Johann von Mecheln, welcher sich für den Priester der Begharden ausgab, zu den größten Irrthümern führte, überhaupt bei diesen der Grund ihrer Verkehrtheiten wohl am meisten in der Unwissenheit der einfachsten christlichen Verhältnisse lag. Um so mehr Aufforderung für Konrad, seine Muse so zu benützen, daß Wissenschaft besonders jenen Kreisen zugewendet würde, welche sie noch nicht in hinreichendem Maaße besaßen und ihrer vor Allem bedurften.

Es ist dieß offenbar der Entstehungsgrund des Buches von der Natur (1349).

Dieses gehörte, wie bereits hervorgehoben, durch den reichen Stoff, welchen Konrad seinem Buche einverleibte, die naive Behandlungsweise, da Konrad, was er aus dem Bereiche der Natur aufnahm, immer in Beziehung zu den höhern Dingen zu setzen wußte, sowie durch mannigfache Seltsamkeiten, die den Reiz der Schrift sehr erhöhten, zu den anziehendsten Schriften selbst einer geistig entwickelten Zeit [1]). Ich kenne zwar nur zwei Auflagen, die eine von

1) Obwohl er nach Trithemius eine **Oeconomica**, **Monastica ad**

1475 und eine spätere, deren Druckjahr wegen Verstümmelung der letzten Blätter nicht mehr zu erkennen ist. Beide zerfallen in 12 Kapitel und beginnen in gleicher Weise: „Gott beschuff den Menschen an dem sechsten Tag nach andern Creaturen, und hat ihn beschaffen also, das seines wesens stuck und seines leibes gelider seyen gesaczt nach dem sacz der ganzen welt.“ Die vor mir liegende Handschrift des böhmischen Museums theilt jedoch ihren Inhalt ein: „von der sel, vom menschen, vom himel und planeten, von den vier elementen, von den tieren, von dem geflügel, von den merwundern, von den vischen, von den slangen, von den tiern anderlay, von pawmen, von wolsmekenden pawmen, von den chrewtern, von edlem gestain, von dem gesmeyd, von wunderlichen prunnen, von wunderlichen menschen.“ Kurz, welcher den Verfasser des Buches von der Natur mit Recht mit dem Conradus de monte puellarum identificirt und deßhalb von ihm anführt, er sei 1309 geboren, Domherr zu Regensburg geworden und bis in die achtziger Jahre des 14. Jahrhunderts als Schriftsteller thätig gewesen, kennt nur die gewöhnliche Eintheilung in 12 Kapitel und ebenso auch Schmeller nach der in Aufseß und Mone's Anzeiger durch Maßmann gemachten Mittheilung desselben über Konrad. Von dem wichtigen Abschnitte über die Seele scheint auch diesem Gelehrten nichts bekannt gewesen zu sein. Kurz theilt unter den Proben nur das kleine Kapitel von den slangen mit. Ich hätte gewünscht, er würde eines über die Planeten mitgetheilt haben, wo sich Konrads Eigen-

---

ducem Austriae, quaestiones varias, eine Moral, eine Politik und vieles Andere (alia multa) schrieb, so hat von diesen letzten doch nur das Buch der Natur sich auf unsere Tage erhalten.

thümlichkeit schöner zeigte. Niemals unterläßt dieser, zwei Dinge; einmal, aus den Schriften der Alten zu sammeln, was nur immer gesammelt werden kann und mit den Erfahrungen der Alten die der Neuen zu verbinden, wie er z. B. bei dem „Regen" erwähnt, daß die kelheymer ein hulczin kappel uber ein *roten* Wasserfluss an der Tunow (oberhalb Regensburg) erbauten; daß man aus Meteorstein ein Schwert zu schmieden versuchte: da wollt das eisen von fewr nie gewaichen etc. Das andere ist die stete Beziehung auf christliche Verhältnisse, wie der Vergleich des Feuers mit den Wirkungen des hl. Geistes, des Mondes, der ihm der siebente Planet ist, mit den Gnaden der Mutter Gottes und Aehnliches, was seinem Buche den Charakter eines Volksbuches verleihen mußte und seine Popularität begreifbar macht. Wo er mit den Planeten fertig geworden, fügt er noch hinzu: Das sein die sieben Planeten als sy nach einander hye geseczt sind, recht als siben himel ob einander sten und ist ein planet als vil gesprochen in kriechischer sprach als ein irgeender stern, oder als ein selb walzender stern, daromb das dye siben stern von im selber walzent in iren eygen himeln und nit geseczt sind an den gestirnten himel. Nun wil ich nit mer hievon sagen, wann wer davon wöll wissen, der *erzeug im das*, les das deutsch [1]) puch, das ich gemacht hab, von der gestalt der welt und haizzt dew dǒutsch spera und hebt sich an fleuzt in mich aller gnaden runst da' wirdt man vil hubscher ding inne. Der gedruckte Text, welcher übrigens den Text der Handschrift nicht ganz treu wiedergibt, erzählt im Anfange, daß „an

1) Fehlt im Drucke.

diesem puch ein hochgelarter man bey funffzehen jaren colligirt und gearbeyt und hat für sich genommen die hernach benannten götlich und natürlich lerer, Poeten und ander bewert doctores der arczney, als Augustinum, Ambrosium, Aristotelem, Basilium, Ysodorum, Plinium, Galenum, Avicennam und vil ander maister und lerer. Aus den und andern hat er diez nachgeschriebene puch allenthalben zusammengelesen und ausgezogen, welches puch mayster Cunrat von Megenburg vom latein in teutsch transferiret und geschrieben hat. Und ist gar eyn nützliche kurzweiligi materi, darinne eyn yeklicher mensch vil selczamer sachen unterrichtet mag werden. Zu dem ersten von der natur des menschen. Hier wird Thomas Cantimpratensis, welchen auch Karl Eiten in den synchronistischen Tabellen zur vergleichenden Uebersicht der Geschichte der deutschen Nationalliteratur, als denjenigen anführt, dessen Werk Konrad aus dem Latein in's Deutsche übertrug, wenigstens namentlich, gar nicht erwähnt. Dieses Proemium fehlt übrigens in der Prager Handschrift ganz und eine mehr als nur flüchtige Durchsicht der letztern beweist wiederholt, daß von einer Uebersetzung gar keine Rede ist, sondern höchstens von einer freien Behandlung eines schon früher von einem andern und in anderer Zunge behandelten Stoffes. Hingegen enthält unser im Jahre 1397 durch einen gewissen Leonhard auf 142 Blättern fol. in Doppelcolumnen geschriebener Codex folgende Einleitung:

Als des puchs regel stet zuerst von der drivaltichait also wil ich churczlich sagen von der heiligen drivaltichait nach dem gelauben Anastasii (statt Athanasii) den so het di gancz christenhait in lob dem hymelischen got dar in

lob dem hochgelobten fursten *Rudolf dem virten* herzog in Oesterreich von wart cze wart[1]).

Folgt nun das symbolum Athanasianum: wer da wil hail sein, wie es hinlänglich bekannt ist. Dann heißt es:

„Sind von den engeln di natur anders wan der gelauben redet und wir Christen sein, so schullen wir helen den gelauben und der hl. geschrift di da spricht das engel sein an czall und der chor neun als si hernach geschrieben stent, der Seraphine Cherubine Throni dominationes principatus potestates virtutes archangeli angeli. Aber maister *Aristoteles* in dem czwelften puch metaphisica seczt nur *acht engel* nach den acht speren des hymels und den neunten haizzt er got wann der schelt wir den aechten als ein scheppher von der schepphung und wegt den hymel sam ain und wann durch in und gen im geschicht alle wegung. Aber die andern engel wegen di speren in der tat und sind gepunden nach den naturn also cze wegen und anders nicht wan da die engel erchanten ain edler Ding wenn sie warn, da waz irer wegen aller gegen demselben ding daz got ist und *wie die sach der hymelischen ding sey, das schol bereden der gelaub und sein menschlich sin es nicht begreiffen chan.*“ — Derjenige Geschichtschreiber der deutschen Literatur, welchem wir die ausgedehnteste Kenntniß derselben, wenn auch nicht das größte innere Verständniß gerne zuerkennen [2]), kommt auf Konrad von Megenburg, dem Zeitgenossen Herzogs Rudolph's IV. 1356 — 1365, dem auch Heinrich von Müglin seine Chronik widmete, nur im

1) Regelmäßig statt wort.

2) Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung II. S. 241.

Vorübergehen und da zu sprechen, wo er von der schlaffen Frömmigkeit, die mit dem Mariendienste verbunden gewesen sei und von dem finstern Aberglauben spricht, der damit zusammengehangen habe. Mir will es dünken, daß es sich bei der großen Popularität, die Konrad noch im 15. Jahrhunderte genoß, wohl geziemt hätte, seiner in anderer Art zu gedenken, als mit den Worten der Parteimänner des Reformationszeitalters, die jedes Verdienst herabwürdigten, sobald die katholische Kirche davon irgend eine Förderung erlangt hatte. Konrad's den Reformatoren anstößige Vergleichung der Mutter Gottes mit dem M o n d e, welche dazu Anlaß gegeben haben soll, den Unterschied der neuen Götter des 15. Jahrhunderts mit dem alten Gotte der hl. Schrift in eigenen Werkchen aufzudecken, will doch nicht mehr sagen, als wenn, wie vorher bemerkt, die Eigenschaft des Feuers verglichen wird mit der des hl. Geistes. Man darf auch nur die Stellen selbst lesen, so wird sich gleich ergeben, daß von neuen Göttern da keine Rede sein kann, wo zwar die Mutter des Heilandes selbst mit der S o n n e verglichen wird, aber auch nur wegen der ihr e r t h e i l t e n Ehren, und nicht sie ist Mittlerin zwischen Gott und den M e n s c h e n, sondern es heißt nur, „unsere Frau ist unter allen Heiligen uns aller genädigest und ist eine Mittlerin und Fürsprecherin zwischen Gott und den S ü n d e r n." Hat dieses doch schon Bruder Berthold gethan, während dieser selbst die Mondflecken von den Thränen der gemeinen frouve (Maria Magdalena) herleitet. Wer ohne Sünde ist, braucht sie nicht; das Werk der Erlösung hat sie auch nicht vollbracht. Ausdrücklich meint aber Konrad, „wenn das *heilig goczwort* in die andächtigen herczen der menschen vellt, bringt es darinne plumen

und pracht der ewigen seligkeit." Somit zeigt sich auch hier, wie es etwas anderes ist, Dinge aus ihrem natürlichen Zusammenhange reißen und sie in diesem aufzufassen und wiederzugeben. Steht so Konrad dem Schüler und Geistesverwandten der deutschen Mystiker, Dr. M. Luther, näher als Gervinus gewahrte, so liegt das Moment, durch welches Konrad von Bedeutung für die aufkeimende, freie Wissenschaft ward, selbst nicht bloß in dem fruchtbaren Satze der Ausscheidung der himmlischen Dinge für den Glauben — folglich der irdischen für die Wissenschaft, sondern daß er mit zu jenen Männern gehörte, die den Weg aussteckten, auf welchem man in Deutschland aus der nebelhaft gewordenen Poesie überhaupt zur Wissenschaft gelangte. Wenige Jahrzehende vorher schien es noch, als wenn Deutschland es weder zu einer wahren Poesie, noch zur Wissenschaft, noch überhaupt zu irgend etwas Besserem mehr bringen würde. So tief hatte der Streit, welchen Friedrich II. erregt, in das Mark der Nation gefressen, so gewaltig hatte er alle Leidenschaften entzündet, daß nach den übereinstimmenden Zeugnissen aller deutschen Dichter der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts des Reiches Siechthum eingetreten war. Reinmar von Zwetel, der anfänglich noch durch den Kaiser Heilung erwartete, sprach dieses geradezu aus. Frauenlob hatte gesehen, wie diu swert diu werdent wider einander gen, und so manche andere Vorherverkündigung jener Tage wahr geworden war und der Herrenkrieg die Lande verdarb. Er erkannte nun, wie wahr Bruder Berthold von dem Verderbniß der Zeit redend gesprochen, nicht aber, daß die Dinge besser geworden waren. Allein in einem Punkte war dennoch eine Aenderung eingetreten. Während in Italien die Par-

teien der Gelfen und Gibellinen sich bis auf den Tod verfolgten, als die alten Gibellinen zu Grunde gegangen, aus dem Schooße der siegenden Guelfen neue emporgestiegen waren und alle Beredtsamkeit eines Johann von Vicenza und ähnlicher Friedensstifter kaum momentane Erfolge hervorbrachten, hatte in Deutschland das Auftreten zweier hochberühmten Ordensleute, des Schwaben David und des Baiern Berthold die Gemüther, als sie auf dem Punkte standen, sich ganz in die Außenwelt zu verlieren, nach Innen gewendet und denselben Fernen gewiesen, deren Erklimmung lohnender war als aller politische Kampf. Konnten diese beiden Retter Deutschlands auch die Fürsten nicht von ihren Kämpfen, die dem Untergange zuwankenden Großen nicht vom Verderben zurückhalten, so wirkte doch ihr tief eindringendes Wort auf die Massen wie ein kühlender, lindernder Balsam. Der Einzelne begann sich im großen Prinzipienkampfe allmählig wieder zurecht zu finden und nicht dessen blutige Fortspinnung als die einzige würdige Lebensaufgabe zu erachten. Das Recht, unabhängig von dem Treiben der Großen und ihrer Berufung an die Gewalt, die einen Ottokar, Adolph, Albrecht, drei Könige rasch verschlang [1]), fing an wieder etwas zu gelten und die Abfassung des Schwaben- und Sachsenspiegels (des Land-, Kaiser- und Provincialrechts), welche in diese Zeit fallen, steht in einem selbst nachweisbaren Zusammenhange zu dieser Beruhigung der Gemüther, zu der Anerkennung der Rechtsgrundsätze, zu der Beseitigung der gewaltsamen Versuche, die Prinzipienfragen zu durchhauen, zu der Aus-

1) Das wunderbare Gemälde im Campo santo zu Pisa mit den drei modernden Königsleichen drei jagenden Fürsten gegenüber hatte auch für Deutschland tiefen Sinn.

einanderseßung der Rechte, womit Rudolph von Habsburgs Regierung voran leuchtete. Das Studium der Geschichte ward lebhafter und nahm eine pragmatische Haltung ein, während noch die poetische Form mit der prosaischen um die Herrschaft stritt. Es war einer der größten Siege der christlichen Beredtsamkeit, die das milde und doch so kraftvolle Auftreten zweier erleuchteten Männer erlangen konnte, es war aber damit auch eine Richtung durch Zurückführung des Geistes auf sich selbst entstanden, die zwar eine außerordentliche Tiefe des Gemüthes bei Einzelnen offenbaren, jedoch auch auf höchst gefährliche Abwege führen konnte. Die sogenannte mystische Richtung schien seitdem überwiegend zu werden und dadurch eine Vermengung von Gebieten einzutreten, welche scharf geschieden und abgegränzt werden müssen, soll nicht Contemplation und Glauben alleinige Quelle der Erkenntniß, die freie, offene, klare Entscheidung des menschlichen Willens und menschlichen Verstandes der Ascese und zuletzt der Verzückung aufgeopfert werden. Es war bei dem deutschen Volke ein Zustand eingetreten, in welchen wohl jeder tiefsinnige Mensch einmal geräth und der durchgemacht und überwunden werden muß, soll seine Thätigkeit harmonisch geordnet, klar bewußt, nicht aber einseitig oder durch finsteres Hinbrüten erstickt werden. Es kam die Zeit Meister Ekhard's, Suso's, Tauler's und ihrer Zeitgenossen rasch auf die Bruder David's, Berthold's und des zu ihnen gehörigen Kreises. Ich nehme da keinen Anstand, die erstere Richtung geradezu als eine wissenschaftlich gefährliche zu bezeichnen. Die gänzlich innerliche Richtung, welche Heinrich Seuß von Constanz nahm, machte freilich keinen Anspruch darauf, allgemeine Regel zu werden; der

Gottesmann, welcher sich ganz auf sich selbst zurückzog, isolirte sich in Mitten der bewegtesten Welt und glich hierin den Anachoreten des vierten Jahrhunderts, die, je schärfer sich die christliche Welt parteite, desto theilnahmsloser an den Vorgängen der Außenwelt wurden, welche nun unter den Aexten und Hämmern der Barbaren einstürzen konnte. Sie gaben sie schon im Voraus für verloren und suchten sich desto stärker an das Brett anzuklammern, das im allgemeinen Schiffbruche, wenn nicht zeitliche, doch ewige Rettung bot. Nur wider seinen Willen wurde das Leben Heinrich Suso's aufgezeichnet und, was er selbst niederschrieb, so innig und tief gefühlt als es ist, war nur für verwandte Naturen bestimmt, die gleich ihm, einsam den steilen Weg des Kreuzes zu wandeln dachten. Es war gleichsam ein neuer Orden der Ritter göttlicher Minne, der göttlichen Weisheit, der sich den Rittern und Knappen der irdischen Minne entgegenstellte, und wo den Ritterschlag nur derjenige empfing, der sich von der Welt ganz weggewandt, mit dem minnenden Herzen, mit voller Begeisterung, mit trunkener Liebe, seiner selbst vergessend, göttlicher Weihe voll, die ewige Weisheit umfing. Anders aber ward die Sache, als was sich bisher auf dem Gebiete der Contemplation und der Förderung des eigenen geistigen Lebens bewegte, unter den Händen des auch in Böhmen thätigen Meisters Ekhard's zum wissenschaftlichen Systeme ausbildete und die Schulen zu beherrschen gedachte. Da ward aus dem Aufgehen des gotterfüllten Gemüthes in Gott ein Aufgehen Gottes in der Welt, deren Schöpfung erst Gott zum Selbstbewußtsein brachte; die Dreieinigkeit sank zu kosmogonischen Potenzen herab. An die Stelle der freien Schöpfung trat der ewige Aus-

fluß aller Dinge selbst des Gottessohnes aus dem Vater und an die Stelle der menschlichen Freiheit der nothwendige Rückfluß in denselben; dieser erst macht den Menschen zu Etwas. Ertödtung des eigentlich Menschlichen führt daher zum Göttlichen, so daß dann Göttliches und Menschliches zusammenfällt. Es war ein tiefsinniges Wehen des Pantheismus, der mit süßer Ueberredungsgabe sich in die Herzen stahl, die zuerst erobert, dann die Logik gefangen gaben. — So schwer es ist, sich durch einen verstümmelten Tractat hindurchzuwinden, welchen Docen unter der Aufschrift von der wirklichen und möglichen Vernunft als ein Denkmal des philosophischen Strebens im 14. Jahrhundert in den Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Literatur bekannt gemacht hat [1]) — Gervinus bezeichnet ihn als Fragment einer polemischen Predigt [2]) (in Wahrheit dürfte es eine wissenschaftliche Vorlesung aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sein), so erkennt man dennoch so viel, daß er zunächst gegen den Hauptsatz M. Ekhard's gerichtet war: „der Mensch müsse sich rein passiv verhalten," Gott, dessen Wesen sein Wirken ist, sei rein activ; der menschliche Geist müsse sich daher ganz „ledig" machen, um mit Gott vereinigt zu werden: wa no ist ein ledich Geist, der beraubet ist aller Werke (der ganz passiv ist) der mach liden das vernunftige Werk Gotz." Der Verfasser des Tractats geht daher vor Allem auf das Wesen der menschlichen Seele ein, und wenn M. Ekhard den Satz aufgestellt hatte, daß die sel in dem teil sei ein Funkchen göttlicher Natur, so ward ihm gegenüber der

---

1) I. S. 138.
2) II. S. 120 not.

Ton auf die Vernunft — das vernunftige Werde — gelegt, welches — allen Engeln und allen Seelen und allen Creaturen einwohne. Ekhard, wie Tauler, sagten, Gott wirket in Wesen [1]), des Menschen Geist geistigt, d. h. wirkt in der Einigung mit Gott, nach wesentlicher Weise. Auch ist des Menschen Geist ein Geist mit Gott, so er alles das geistigt, das Gott geistigt, d. h. wenn er alle Dinge wirket von lauterer Liebe. — Dem leidenden Verhalten der menschlichen Seele in ihrer bestimmungsvollen Vereinigung mit Gott setzt der uns unbekannte Philosoph die wirkende Vernunft im Gegensatze zu der bloß möglichen entgegen, welche die Mystiker zulassen: „Ich sage das etwaz sei in der sel daz so edel sei daz sein Wesen sein vernunftlich wurkchen sei [2]). Ja, er geht bis zu der Behauptung: und wer nicht Zuwal (freie Bestimmung) so en wer auch kein Genade, daromb ist Nature edeler den Genade, wan Genade ist gemein der Zuwallekeit meiner Crefte — — und darombe vermach das got nicht, das er mich seilich mahete und wer (enwer) ich es nicht von Natur. Dieses ist aber nur möglich, indem er eine doppelte Vernunft unterscheidet, zuerst eine wirkende Vernunft, die der Mensch mit den Engeln theilet und „die selig ist von Natur, weil sie vernünftiglich aus Gott fließet und wieder zu ihm fließet vernünftiglich," sodann eine mögliche Vernunft: „die gemein ist dem Geist, in der Weise als er Zeit berurt in dem Leichname." Diese vermag zwar zu werden, was sie nicht ist. Sie mag Ueberformungen von der wirklichen Vernunft empfangen.

1) Ame, Leben Christi I. 96.
2) L. c. S. 144.

Könnte sie sich einseitig ohne Vermittlung zu der wirkenden Vernunft kehren, so wäre der Mensch schon hier so selig als in dem ewigen Leben: „Wan daz ist Seilickeit des menschen daz er bekennet *sein aigen Sein* in der Weise der wirkenden Vernunft.“ Diejenigen, welche bei dem Bekenntnisse ihrer eigenen Vernunft bleiben, durch Sünde sich der Wirkung der höhern Vernunft berauben, verfallen dadurch der Hölle. Diese ist nicht Feuer: daz ist nicht war, man muz es sagen groben Leuten die nicht baz verstehn. Soll (ich) aber sprechen, waz Hölle sei, so sprich ich alsos das ein jeclich totlich sunde ein ewiges Mitte (si), das beravbet der Gesicht Gottes. Während das Wesen der wirkenden Vernunft darin besteht, Gott zu schauen ohne Mittel (darum ist sie von Natur seilich), besteht die höchste und wahre Höllenpein in der Entfernung von derselben. Die Bestimmung des Menschen aber besteht darin, daß er also lebe: das er genuch werde der Gracie Gotz nach aller der Wise und nach aller Vollkommenheit. — Wann ich nu vbermitz der Genaden Gotz bin komen darzu das ich ledich stan von allen pilden (ideen): so vberhebt Got di mugliche Vernunft und vberformet sie von der werkenden Vernunft und also geleit si uf aller Vermugentheit und wirt beruhrt ires Leidens und ires Wirkens. Als die oberste Vernunft daz von Naturen hat, daz si seilich ist, als han ich dieser von Genaden. — In dieser Weise sucht der Verfasser den freien Willen zu retten, indem er dem Menschen die Wahl läßt, in dem Bekenntnisse des eigenen Sinnes zu bleiben, so daß er nimmermehr sich mag kehren wider zu Gott, oder durch Ueberformung der möglichen Vernunft durch die wirkende Got schauend zu werden. — Die Mystik

hatte durch das ihr eigenthümliche Versenken der Seele in Gott den Weg gebahnt, den von nun an kein Denker mehr verlassen durfte; das Verhältniß der Seele zu Gott war der Cardinalpunkt des wissenschaftlichen Forschens geworden, zugleich der Ausgangspunkt, den die Philosophie nehmen mußte und nehmen konnte, um sich allmählig von der Theologie zu trennen und in ihre eigenen Kreise selbstständig hinüber zu gleiten.

Wenn nun, wie es wirklich geschah, die Kirche mehrere Sätze des tiefsinnigsten Mystikers, des Mag. Ekhard, als irrig bezeichnete, oder wie es in ihrem Stile heißt, verdammte, so hat sie dadurch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Entwicklung gerettet, welche aufhören mußte, wenn das höchste Streben des Menschen darin bestand, auf die Sinne Verzicht zu leisten [1]) und nur Gott ohne Hindernisse wirken zu lassen. Wo der Mensch im besten Falle sich nur wie ein Metall zu verhalten hat, das der Glühhitze wartet, um geschmolzen zu werden und im Feuer aufzugehen, ist für die freie Willensbestimmung so wenig Raum als für die Wissenschaft. Das falsche System, welches aus einer falschen Auffassung der Seelenkräfte, ihrer Bedeutung und Wirksamkeit hervorging, war daher auch nur vom psychologischen Standpunkte aus zu widerlegen und dieser mußte zuerst in Sicherheit gebracht werden, sollte es zu einer Wissenschaft kommen. In der Erkenntniß des Werthes einer richtigen Entwick-

---

1) In der That wäre sehr zu wünschen, daß dieses Verfahren der Kirche von modernen Theologen und insbesondere von einem Theile unserer rechtmäßigen Leiter und Führer der Gläubigen beachtet würde. Mancher glaubt die Kirche vor falscher Wissenschaft zu schützen und ist dieser selbst verfallen. Es gibt ein Lutherthum innerhalb der kath. Kirche.

lung der Seelenkräfte, vor allem in der möglichst starken Betonung des freien Willens liegt daher das ganz besondere wissenschaftliche Verdienst des Werkes unseres Verfassers und trägt dasselbe auch nicht im mindesten einen polemischen Charakter, liegt derselbe mehr in der historischen Aufeinanderfolge des psychologischen Tractats Konrad's auf Bruder Ekhard's † 1329 selbstständige Schriften, so beweist die Betonung, welche Konrad auf die Darlegung der Seelenkräfte legt, den Gewinn, dessen die Ekhard entgegengesetzte Richtung sich bewußt zu werden anfing, sowie die innere Nothwendigkeit, einen wissenschaftlich unhaltbaren Standpunkt mit einem besseren und fruchtbaren zu vertauschen. In geistigen Dingen beruht aller Fortschritt darauf, daß einer Richtung gegenüber, welche ausschließlich und dadurch einseitig werden will, eine andere innerlich begründete sich entgegenstellt; selbst ihr bloßes Dasein ist oft schon eine große Wirkung, ganz abgesehen von der Art, wie sie Geltung erlangt, Gestaltung annimmt. Auf die gewaltige Aeußerlichkeit des 13. Jahrhunderts war in Deutschland eine alles überwältigende Innerlichkeit eingetreten; Italien und Deutschland hatten ihre Rollen gewechselt. Zuerst hatte jenes durch Begründung eines religiösen Ordens der Welt eine idealistischere Richtung zu geben gesucht, dann gründeten die Deutschen zwar nicht Orden, aber sie bemächtigten sich der vorhandenen, stellten ihnen ein geistiges Zunftleben zur Seite und nahmen theils am Bunde der Jünger der ewigen Weisheit, Suso's Werk, theils an dem halbfreien, halbgebundenen Leben der Begharden den größten Antheil. In diese religiösen Zünfte schien das ganze geistige Leben sich auflösen zu wollen, mußte aber zuletzt aller klaren wissenschaftlichen Ueberzeu-

gung baar werden, allen Inhalt verlieren, wenn nicht das wissenschaftliche Moment im gleichen Grade gestärkt wurde, wie das ascetische-mystische sich ausbreitete. Die Zeit nahte, in welcher die feste Begründung von Universitäten eine dringende Nothwendigkeit wurde, nicht um die Wissenschaft zu schaffen, sondern um der vorhandenen Wissenschaft auch ein äußeres Centrum zu geben und ihre zerstreuten Freunde unter einer Fahne zu versammeln. Und dieses ist auch in der Geschichte deutscher Bildung das entscheidende Moment. Schon vor den großen Bildungsstätten, die die Wissenschaft in Tausende von kleinen und großen Canälen leiteten, mußte eine Wissenschaft da sein, dann schuf sich die Seele ihren Körper selbst. Die bloße Hülse aber erzeugte noch kein geistiges Leben, und wo dieses fehlte, fehlte auch der innere Grund zur Hervorrufung wissenschaftlicher Anstalten. Freilich ermangelt uns jeder weitere Behelf, um zu sagen, ob und in welcher Beziehung Konrad zu Carl IV. und der ersten Universität in Deutschland stand; allein die Beziehungen zu Carl's Zeitgenossen, Rudolph und dem Gründer der zweiten, der Rivalin Prags, sind aus der Einleitung ersichtbar. Die Abhandlung Konrad's gehört daher mit zu jenen Früchten des deutschen Geistes, welche den Entschluß intelligenter Fürsten motivirten, der wissenschaftlichen Thätigkeit ein festes Centrum zu geben, verdient daher von mehr als einer Seite Beherzigung. Sie ist wichtig sowohl als wissenschaftliches Document im Allgemeinen gegenüber der vorherrschend ascetischen Richtung; sie ist es in ihrer Beziehung zu einem größeren Publikum und daher auch zum Theile die ascetische Beimischung, welche durch die Noth-

wendigkeit bedingt wurde, bei denjenigen, auf die man wirken wollte, nachklingende Saiten anzuschlagen. Macht man daher, wie es unlängst geschah, Konrad diese Beimischung zum Vorwurfe, so fällt das Unverständige desselben auf den Ankläger zurück. Sie ist weiter von Bedeutung durch ihren Inhalt selbst, indem sie die allgemeinen wissenschaftlichen Erfahrungen als ihren Ausgangspunkt nimmt und damit die bloß persönliche Auffassung ohne weitere Polemik ausschließt, die Seele aus dem Bereiche der Abstraction in das der Speculation versetzt, die von Thatsachen und nicht von bloßen Annahmen ausgeht.

Aus dem Gesagten geht nun der innere Grund der gewählten Methode von selbst hervor. Zuerst stellt sich Konrad die Frage, was die Seele ihrem Wesen, der Auslegung ihres Wesens und dem Aufsatz ihres Namens nach sei. Er erkennt hiebei eine dreifache Seele: des Menschen, des Thieres und des Baumes und sucht sich den Unterschied der menschlichen gegen die Thier- und Pflanzenseele klar zu machen. Hier bleibt er aber nicht dabei stehen, daß dieselbe rationalis, d. h. Seele der Bescheidenheit — wie das Wort bei Freidank auch gebraucht wird — und der Vernünftigkeit sei, sondern er ersieht ihre würdigste Eigenschaft darin, daß nichts „zwischen ist zwischen Gott und Sein," und geht nun über, ihre „ainung" mit dem Leibe zu erforschen. Diese ist nach ihm doppelt. Einerseits ist sie eine unleibliche Substanz — nämlich ein selbst wesendes Ding unleiblich und regiert oder meistert, führt und leitet den Leichnam; anderseits ist sie naturlich geneigt von Noldurft der Natur mit großer Liebe zu dem Leib und wie er dieses mit einem oft wiederholten Lieblingsausdrucke bezeichnet, zu Erchuchung (kochen, bilden) des

Leichnams, dem si geaint wird. Wenn aber nun, wie auch ohne dieß hervorgeht, wiederholt auf Aristoteles hingewiesen wird, so darf auch wohl behauptet werden, daß man nur an der Leine dieses dominirenden Verstandes aus der Gefühlsrichtung herauskommen konnte, welcher die deutschen Mystiker verfallen waren; daß die deutsche Wissenschaft nur, indem sie sich auf die vorausgegangene Entwicklung stützte, nicht aber, indem sie dieselbe ignorirte, der Gefahr des Pantheismus entgehen konnte und die spätere lutherische Bekämpfung des Aristoteles mit der falschen Mystik Luthers ebenso in Verbindung stand, als jene Beziehung auf Aristoteles mit der Opposition gegen die Mystik [1]). Der Zeitpunkt war bereits eingetreten, in welchem man sich von der vorausgegangenen, schon tausendjährigen christlichen Wissenschaft Rechnung ablegen, Klarheit verschaffen mußte und das Resultat dieses Strebens war, die Nothwendigkeit einer encyklopädischen Sammlung und Bewältigung aller aufgeworfenen Fragen vom Stand-

1) Es wird vielleicht hier am rechten Orte sein, auf eine merkwürdige Stelle des hl. Bonaventura de reductione artium ad Theologiam (Opuscula theol. Venetiis 1611. I. p. 94 b.) hinzuweisen, wo er sagt: tota scriptura haec tria docet scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circam tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec i. e. omnes sequitur. Der Sinn dieser die Bewegung der Geister bezeichnenden, wenn auch gleich die Koryphäen derselben nur obenhin berührenden Stelle ist doch wohl, daß seit Hugo die christliche Wissenschaft zum Abschlusse gekommen sei.

punkte der Theologie, die, ehe sie ihre ausschließliche Herrschaft aufgab, nochmal unter ihrem größten Heerführer, dem christlichen Aristoteles, Thomas von Aquino, Heerschau hielt. Ist noch immer die Meinung herrschend, daß die Scholastik sich durch eine unnütze Hereinziehung zweckloser Fragen bemerkbar gemacht, die Mystik aber erst die Philosophie geschaffen habe, so ist mit der ersten Ansicht doch ein großartiges Verkennen des wahren Inhaltes einer so lange andauernden, so große Naturen bewegenden Richtung, mit der zweiten ein ebenso großes Spiel mit Worten verbunden. Die Theologen von St. Victor, Br. Berthold mit seinen Genossen: Suso, Tauler, Ekhard unter eine Benennung zu stellen, als sei ihnen allen ein und derselbe Charakter zugekommen, dürfte von keinem Eindringen in das Wesen der mittelalterischen Philosophie zeugen. Je mehr aber die angebahnte wissenschaftliche Richtung durch die letztgenannten Mystiker im richtigen Sinne des Wortes in eine rein personelle aufzugehen drohte, desto nothwendiger war es, auf dem Gebiete „der unio Dei et animae" mit aller Schärfe des Verstandes zu unterscheiden. Und tritt das psychologische Moment als dasjenige hervor, welches, wie aus der Stelle des hl. Bonaventura ersichtlich ist, die vorausgegangene Bewegung zur innern Rundung und zum Abschlusse brachte, so ist es auch der Ausgangspunkt für eine neue Richtung geworden, welche von dem Wege der früheren sich klare Rechenschaft stellend, so weit die damaligen Kenntnisse ausreichten, sich die geistige Errungenschaft der christlichen wie der vorchristlichen Periode vergegenwärtigte. Weit entfernt also in der natürlichen Schüchternheit, die bei Konrad von Megenburg sich in Betreff des Ueberganges zur Speculation zeigte, etwas

Tadelnswerthes zu ersehen, dürfte darin vielmehr die innerlich gebotene, historisch begründete Richtung hervortreten, welche allmählich sich der Uebermacht der Theologie entwindend, stufenweise zur säcularen Wissenschaft fortschreitend, die Lösung ihrer Aufgabe auch nur durch Beiziehung der classischen Philosophie unternehmen konnte. Der Humanismus des 15. Jahrhunderts ist auch nicht ohne Vorbereitung gekommen, nicht wie aus den Wolken herabgefallen; die Emancipation der Wissenschaft von dem Dienste der Theologie — der bisher einzigen und ausschließlichen Wissenschaft — war schon im 14. Jahrhunderte im Gange. Was im nachfolgenden übermächtig wurde, ward es eben nur dadurch, daß es schon im vorausgegangenen wurzelte. Ein Mittel aber, die Emancipation anzubahnen, war das Studium der Natur, im vorliegenden Falle, die Erforschung der natürlichen Kräfte der Seele. Gerade deßhalb wurden die Bücher von der Natur in jenen Tagen so bedeutend, weil sie im richtigen Instinkte den Schwerpunkt auf die Natur legten, welche bei den Mystikern in den Geist aufzugehen schien. Ist es nun vorzugsweise die unio *animae* et *Dei*, welche die Mystiker beschäftigte, so ist es die unio *animae* et *corporis*, welche für den Philosophen Gegenstand der Eröterung wurde; diese aber führte von selbst dazu, den Unterschied zwischen beiden zu bezeichnen und die Freiheit des Willens zu bestimmen. Bekanntlich ist aber diese der Kern der Unterscheidung der mystischen und aus ihr geschöpften lutherischen Richtung einerseits, der katholischen und wissenschaftlichen Lehre andererseits geworden, so daß wir auf diesem Gebiete schon frühe den größten Gegensätzen der spätern Zeit begegnen. Auf der freien Selbstbestimmung beruht aber aller Adel der

Gesinnung wie der Handlungsweise, die Würde des Menschen, man kann wohl sagen, der ungeheuere Fortschritt der christlichen Zeit, die ihn in ihr Programm aufnahm, gegen die mit andern Reizen geschmückte classische Periode. Es war aber nicht etwa eine Sache von geringer Tragweite für die Zeit, in welcher unser Buch erschien, als die Erörterung den folgereichen Satz betonte: „di sel ist *vrei mit irem willen und mit irer wal*, si hat auch di chrafft di voluntas haizzt, das ist daz si mag wellen und begern und versmechen oder widerstreben. Si ist auch würkung, wann si di chrafft hat daz si wurchen und getun mag. Si ist auch mit irem willen *wandelwar* und wanchel also daz si in verchern mag *von wellen czu nicht wellen* und hervider und mag daz selb getun also daz sey nichts darzu twingt.“ Die größte Schwierigkeit lag darin, „was die Seele sei in ir selb und in irem wesen und in irer natur.“ Indem sich Konrad aber zur Beantwortung dieser Frage an die Alten wendet, stößt er auf jenen Widerspruch, der die antike Zeit gefangen hielt und ihn zu dem Ausspruche bewegt, „daz ist gar ungewis wann di alten philosophi manigerlay und widerwertige red davon habent geredet.“ Eben deßhalb werden zuerst die Meinungen der Alten in ihrer Verschiedenheit durchgangen und dann die Uebereinstimmung der christlichen Lehrer erwähnt, beides führt zu dem Schlusse: also erchennet man maniger aigenhait der sel nach irer chundung und nach irem wesen oder nach irer istichait und wirt sey paz erchennen mit der auzzuczichait ires namens.“ Er erklärt daher, in wie ferne die Seele anima heißen könne, in wie ferne spiritus, animus, mens oder ratio. Erst nach diesem tritt der dogmatische Theil der Abhandlung hervor, in dem

Abschnitte von der sel chrafft. Da erscheint sie in ihrer dem Thiere zugewandten Seite, als Verständniß unleiblicher Dinge, endlich als die Kraft, welche unter vergänglichen Dingen zu wählen vermag. Diese Dreiheit wird nachher in dem letzten Abschnitte: „von der sel ordnung noch näher besprochen, so daß er zu dem Satze kömmt: es seien gleichsam drei Seelen drei verschiedenen Leibern geeinet; die Einigung aber geschieht in der aristotelischen Art, daß die beiden minder edlen dem Dreiecke und dem Vierecke, die edle aber dem Zirkel gleicht, am leichtesten zu wachsen vermag und selbst als eine Tafel (tabula rasa) erscheint, da man aufmalen und schreiben soll. Also malt man sy mit den chunsten und mit den tugenden.

Macht diese Darstellung keinen Anspruch darauf, originell zu sein, so hat sie doch ihren eigentlichen Endzweck erreicht und der ganzen Behandlungsweise den Vorzug gegeben, der Popularität zu Liebe sich von der gewöhnlichen scholastischen Methode entfernt zu haben. Konrad bleibt dieser treu, in wie ferne sie ihrem Wesen nach historisch, auf vorausgegangene Erörterungen desselben Gegenstandes stete Rücksicht nehmen muß. Allein von Universalien und Realien ist keine Spur, von der nur zu häufig damit verbundenen Haarspalterei auch nichts zu sehen und dennoch sind die wichtigsten Fragen von dem Verhältnisse der Seele zu Gott, von ihrer Verbindung mit dem Leibe, von ihren Kräften, vom Willen und von der Einbildungskraft erörtert, der Werth auf die rationelle Seite wie nothwendig gelegt, der gebührende Nachdruck der intellectuellen zugewiesen. — Es ist weder meine Absicht noch meines Berufes, einen Vergleich mit späteren Bearbeitungen desselben Gegenstandes zu ziehen; mir genügt hinlänglich, aufmerk-

5*

sam gemacht zu haben auf das, womit sich die Denker des 14. Jahrhunderts beschäftigten, welche noch für etwas anderes Zeit gewannen, als für die Frage in Harnisch zu gerathen, ob Christus der Herr ein Eigenthum besaß, oder nicht. Daß aber das Leben der Seele gerade in jenen Tagen Gegenstand großer Erörterungen geworden war, und wie tief also Konrad's Schrift in den ganzen Kampf der Zeit eingreifen mußte, geht aber noch aus einem wenig beachteten Umstande hervor. Nächst der eben berührten Frage über die Armuth und das Eigenthum Christi, welche rasch zu sehr eigenthümlichen Schlüssen über das Recht oder Unrecht kirchlichen und clericalischen Besitzthums führte und Vorläuferin des Hussitismus wurde, betraf die über das Verhältniß der Seelen zu Gott selbst denjenigen Papst wesentlich, welcher die erst genannte Frage durch Aufwand aller kirchlichen Mittel nach hartnäckigen Kämpfen endlich beseitigt hatte. P. Johann XXII., der eifrige Gegner Kaiser Ludwig des Baiern, fühlte sich, wie uns der Prämonstratenser Petrus von Herrenthal erzählt, gezwungen, selbst darüber zu predigen und hatte hiebei den Satz vertheidigt, daß auch die Seelen der Heiligen die göttliche Wesenheit nicht von dem Tage des jüngsten Gerichtes schauten und dann erst die jetzige Anschauung sich verflüchtigen werde (evacuabitur). Der berühmte Bischof Durandus vom Prediger-Orden hatte dagegen geschrieben, der Papst ihn nach Avignon citirt, der König von Frankreich ihn wider die Curie geschützt. Die Franziskaner auf Seite Kaiser Ludwig's ergriffen hurtig diesen Streit und riefen Zeter über den häretischen Papst [1]); dieser stützte sich auf den heil. Bernard und gab

1) Cfr. libellum fratris Bonagratiae v. 1334; Noverint universi fideles.

auf dem Todbette, indem er seine Aussprüche der Entscheidung der Kirche unterwarf, noch folgende Erklärung ab: credimus quod animae separatae a corporibus et purgatae sunt in coelorum regno seu paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae, vident Deum et divinam essentiam facie ad faciem clare in quantum status et conditio animae separatae patitur. — Der Streit hierüber hatte 104 sogenannten Spiritualen das Leben gekostet [1]), noch war er nicht vollständig beendigt, als 15 Jahre nachdem P. Johann den Zustand der Seele auf der Kanzel erörtert, Konrad von Megenburg seine Abhandlung schrieb und es unternahm, die für so Viele bereits verhängnißvoll gewordene Frage aus dem Bereiche der Theologie in das der säcularen Wissenschaft hinüberzuziehen.

Auffallend bleibt es hiebei immer, daß ungeachtet der großen Verbreitung, welche das Buch von der Natur rasch nach Erfindung der Buchdruckerkunst gewann, der psychologische Theil — wenigstens nach den mir zu Gebote stehenden Ausgaben bisher ungedruckt geblieben ist.

Da aber hier Richtungen bezeichnet werden, welche den Unterschied deutschen Wesens von nicht deutschem hervorheben können, indem der Romane mit aller Leidenschaft an der großen geistigen Frage des Jahrhunderts über das Verhältniß der Seele zu Gott sich betheiligend, rasch zur Häresie schritt, der Deutsche in contemplativer Stille speculativ voranschreitend bis an dieselbe Grenze drang, hier aber inne hielt, so möge es hier gestattet sein, einige Bemerkungen hinzuzufügen, welche die Nothwendigkeit dar-

1) Cod. Magliabecch. 76. p. 112.

stellen werden, daß gerade jetzt, in der Mitte des 14. Jahrhunderts von einem ruhigen, besonnenen, zugleich populären und wissenschaftlichen Standpunkte aus auf die höhern Schichten des Volkes eingewirkt werden mußte. Selbst die Zeit, in welcher das Buch erschien, ist wohl zu beachten, da kurz vorher eine ungeheure Lehre den Nationen Europa's gegeben war, von der Hinfälligkeit menschlichen Wissens und menschlichen Seins, als der schwarze Tod Europa durchzog und die Blüthen der Generation hinwegmähte. Eine unendliche Masse verkehrter Mittel, Haussegen und dergleichen mag nach dem Stande der damaligen Wissenschaft und wie die Einsicht in die medicinischen Schriften des Jahrhunderts gewährt, angewendet worden sein und wenn auch nicht eine so ungeheuere Verzweiflung die Deutschen befiel, unter ihnen auch nicht eine so ungeheure Frivolität herrschte wie in Italien, ist auch eine Besserung der Zustände in Deutschland nach der großen Katastrophe nicht zu erkennen. Wenn aber in diesem Augenblicke ein Mann von ausgebreitetem Wissen alle die Erfahrungen sammelte, die sich in Betreff der Menschen, der Thiere, der Stein- und Pflanzenwelt ergaben, und diese von einem höhern Geiste durchwebt seiner Zeit überlieferte, baute er auch für diejenigen, welche an dem menschlichen Wissen verzweifelten, dasselbe wieder auf, und indem er selbst überall die Unzulänglichkeit desselben zugestand, eine ursprüngliche Harmonie zwischen der moralischen und physischen Weltordnung durchblicken ließ, die geschaffene Welt in ihrem inneren Zusammenhange zu ihrem Schöpfer darzustellen sich bemühte, glich er da nicht die Anforderungen, welche man von dem höhern Standpunkte aus stellen konnte, mit denjenigen aus, welche vom Stand-

punkte der menschlichen Vernunft gestellt und erhoben wurden? In dieser Weise gewann Konrad selbst der mystischen Richtung seiner Zeit gegenüber eine Bedeutung, die nicht verkannt werden darf.

Das Wesen dieser lange andauernden und so eigenthümlichen Richtung deutscher Geister, die wir mit dem Namen der Mystik bezeichnen, ist aber doch wohl nur zur Hälfte dargestellt, wenn die tiefsinnigen Schriften eines Taulers, Suso, Eghart und verwandter Geister darunter begriffen werden, welche in der Vereinigung des Menschen mit Gott die Aufgabe des Lebens wie des Denkens erblickten. Zu den Predigten und ascetischen Tractaten, welche theils in lateinischer theils in deutscher Sprache von diesen Männern und ihren Anhängern ausgiengen und mehr oder minder das Versenken der menschlichen Seele in den Abgrund des „wiselosen" Gottes zum Endzwecke hatten, muß noch die, dem von oben ausgehenden Impulse entsprechende Richtung von unten nach oben hinzugefügt werden, welche den Privat- wie den öffentlichen Gottesdienst durchdrang und eine sehr bemerkenswerthe nationale Färbung annahm. Je mehr nämlich die Verkündigung des armen Lebens Christi wie dasselbe der hl. Franziskus durch sein Beispiel nicht minder als durch seine Lehre durchzuführen gesucht hatte, die verschiedenartigsten Schichten Deutschlands durchdrang, hier eine Königstochter, dort in den Reichsstädten die Töchter der Rathsherrn, auf dem Lande Bauernmädchen in den Orden traten, welchen im Geiste des hl. Franziskus die hl. Clara begründet, ward es gebieterische Nothwendigkeit, daß die nach Psalmen und Lectionen geordneten Taggebete für das Verständniß der Ungelehrten eingerichtet wurden. Je mehr

besonders der nicht im Kloster lebende aber höchst zahlreichere dritte Orden sich unter den Laien ausbreitete, mußte die Kenntniß der Psalmen und sonstiger für Erbauung besonders dienlicher Theile des alten oder neuen Testamentes in deutscher Sprache sich verbreiten. Und da der Hauptinhalt der Officien (Tagszeiten) besonders des so außerordentlich verbreiteten Officiums der Mutter Gottes, das Mysterium der Incarnation war, konnte es nicht anders sein, als daß Sinne und Geschmack für den tiefsten Inhalt christlicher Lehre im gleichem Maße sich verbreiteten, als die Kenntniß und das Verständniß der wichtigsten Schriften des alten oder neuen Testamentes, in wie fern sie nur nicht eine Speculation in sich schloßen, welche auch in spätern Jahrhunderten Gegenstand der Controverse selbst der Gelehrten blieb. Ein eigenthümliches Leben mußte sich dadurch der Nation bemächtigen, und die große Betheiligung, welche hieran Statt fand, macht auch erst den Boden begreiflich, aus welchem Suso, Tauler rc. emporsprießen, auf dem sie mit ihrer spätern Zeiten fast unbegreiflicher Tiefe wirken konnten. Gerade deßhalb ist es nothwendig, die Aufmerksamkeit auch auf jene Angstrufe gepreßter Herzen wie auf jene liebevollen Ausdrücke kindlicher Sehnsucht, auf den Jubelruf sakramentalisch gestärkter Empfindung aufmerksam zu machen, welcher sich in den deutschen Officien vorfindet und an denen die deutsche Literaturgeschichte vorüberzugehen pflegt. Nicht nur wird sich hiebei eine viel größere Bekanntschaft mit den hl. Büchern finden, als man gewöhnlich vermuthet, sondern sie sind auch zur Bemessung tiefer Gefühle wie klarer Erkenntniß des Christenthums, seiner Moral und seines Dogma's, wie sie die Zeit besaß,

ebenso unentbehrlich als charakteristisch. Hier ist nichts von allgemeinen Phrasen zu finden; alles bezieht sich auf das unmittelbare Verhältniß der Creatur zum Schöpfer, der Erlösten zum Erlöser und erscheint die Mutter Gottes als Vermittlerin, so ist es nur deßhalb, weil sie durch Empfängniß und Geburt Christi thatsächlich Menschliches und Göttliches vermittelt hat, aus der Logik der Incarnation diese ihre Stelle von selbst folgte. Man scheute sich auch nicht, aus falscher Auffassung natürlicher und göttlicher Verhältnisse jene Acte mit dem rechten Namen zu benennen, auf welchen Incarnation und Erlösung beruhten und enthält der Ausdruck für unser Ohr etwas Seltsames, so konnte der reinere Sinn auch Stärkeres ertragen, während der unreine Sinn schon durch die Umschreibung in seiner Art unangenehm berührt wird. Es ist in diesen Dingen eine wundersame Kraft der Empfindung und die Stärke des Ausdruckes dem Gefühle angemessen, dieser der Sache, um welche es sich handelt [1]). Nichts drückt aber diesen Zustand der Seele klarer aus, als das bekannte Gebet des hl. Thomas, das nicht individuelle nicht künstlich gemachte, sondern wirklich erlebte und täglich zu erlebende Zustände darstellt, und daher auch eine so rasche Verbreitung in deutscher Zunge fand.

„Ich ge ze dem heiltume des leichnams deines eingebornen suns Jesus Christ meines herrn. Ich ge ein sieches zu dem arczt des lebens. Ein vnsletiges zu den brunnen der barmherczicheit. Ein blindes zu dem liecht der ewigen clarheit. Ein armes zu dem herren himels und der erden. Ein blocz zu dem kunige der eren. Da-

1) Siehe Weiteres in Beilage II.

vmb so bitt ich die vberfluzzichait deiner grozzen miltichait daz du geruechest gesunt zu machen mein seuch, ze reinigen meine blintichait, rich zu machen meine armut, daz ich daz prot der engel den herren aller herren muezze empfahen mit sulcher er. mit sulcher vorcht mit sulcher reine. mit sulcher andacht. mit sulcher lauterchait. mit sulichem gelowben, mit sulchem vorsacz, mit sulcher demutichait, als ez wol zimt dem heil meiner sel. Nu gib mir des bit ich nicht alein zu empfahen daz hailichtum meines herren, sunder die chraft seines heiltumes. vil minniclicher vater gib mir also zu empfahen den leichnam Jesu Christi; als er in enphieng von marien der reinen mait. Nu lege milder vater deinen lieben son, den ich nun emphach under dem scheine des brotes, daz ich in muez beschowen bei dir von augen ze augen dez helf mir Maria eine Rose aller vrowen. Amen."

Wenn aber nun an diese Richtung sich eine andere anschließt, welche dem apocryphen Leben Mariens eine Bedeutung verlieh, wie dem Evangelium, und das neue Testament auflöste in Leben, Sterben und Himmelfahrt Mariens, diese selbst zur Erlöserin machte, so kann darin Niemand das Wesen der falschen Mystik verkennen. Dieses Treiben aber hat die Kirche weder anerkannt noch gebilligt, wohl aber darf man nicht verkennen, daß gerade mit dieser Richtung Hand in Hand die populäre Behandlung des alten Testaments, die Uebersetzung der Psalmen und ein innerliches poesiereiches Leben ging, das mit seiner Verirrung noch immer so viel werth ist, als ein dürrer Rationalismus, welcher instinktmäßig vor jeder Erhebung und Erwärmung zurückschaudert. Allein wenn von demjenigen die Rede ist, was an der Mystik Bedeu-

tendes war, darf auch nicht verschwiegen werden, was an ihr Falsches und Verkehrtes war. Der romantische Sinn, genährt durch die Tageslectüre, bemächtigte sich geschwinder als die Wissenschaft abwehren konnte, der populären Literatur, wie dieses zum Theile auch aus Schilderungen Konrads hervorgeht. Bald gesellte sich zur einen Verkehrtheit noch eine zweite, bald eine dritte, die um das Bild zu vollenden, gleichfalls hervorgehoben werden muß.

Den Handschriften, welche hussitische Tractate enthalten, ist sehr häufig ein Auszug aus jenen merkwürdigen Visionen über die Zukunft beigefügt, welcher in den Tagen Konrads III. die Aebtissin Hildegard von Bingen sich erfreute und die schon damals das Aufsehen in so hohem Grade erregten, daß Könige und Fürsten, Päpste, Bischöfe, Aebte mit ihr in Verbindung traten. In jener merkwürdigen Zeit, als der zweite große Kampf zwischen dem Sacerdotium und Regnum sich vorbereitete, der das hohenstaufische Haus zum erstenmale niederwarf (1177), der Fall Jerusalems durch Saladin dem von Edessa wie ein Verhängniß nachfolgte, sah ein von der Welt und allen großen Ereignissen ferne stehendes deutsches Mädchen die Zukunft ihres Vaterlandes in großen gewaltigen Bildern vor sich vorübergehen, daß man noch jetzt über die Klarheit der Anschauung und die Bestimmtheit der eingetroffenen Begebenheiten staunen muß. Insbesondere ist der Eintritt der Säcularsation und eine große Verfolgung des Clerus mit einer Gewißheit auseinandergesetzt, welche um so mehr in Verwunderung setzt, als in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts jede Gefahr dieser Art gänzlich beseitigt zu sein schien. Man begreift, daß gerade diese Vorherverkündigungen 200 Jahre später um so mehr Anklang finden

mußten, je größer seit dieser Zeit Macht, Reichthum und Einfluß des Clerus gestiegen waren. Ist das ganze Wesen der Aebtissin Hildegard aber von so außerordentlicher Art, daß sich stets hervorragende Männer unwiderstehlich zu ihr hingezogen fühlten und die Erklärungsversuche sich nach den Phasen häuften, die die Wissenschaft in späteren Tagen bestimmten, so sind Vorherverkündigungen in Zeiten, welche unter einer gewaltigen Schwüle seufzten, so häufig, daß die kirchlichen Verbote derselben, wie sie Ende des 14., Anfang des 15. Jahrhunderts Statt fanden, kaum einer Erklärung bedürfen. Kurze Zeit vor dem Auftreten Luthers war in ganz Deutschland die Meinung von einem großen Blutbade verbreitet, das den Clerus treffen würde; in welcher Weise Savonarola die große Wendung der Dinge i. J. 1494 verkündete, ist bekannt. Aehnliches wird sich in gewaltigen Krisen von andern Völkern und Ländern sagen lassen, vielleicht von keinem mehr als von Böhmen, wo Milic 1366 die Ankunft des Antichrists verkündete und bald die Gabe der Prophezeihung — nach christlichem Standpunkte eine der seltensten — im hussitischen Zeitalter[1]) so gemein zu werden schien, als nur etwa in England im Zeitalter des großen Heiligen Olivier Cromwell's oder in Schottland zur Zeit Johann Knox, in Frankreich in den Tagen der Prophetenschule in den Cevennen unter Ludwig XIV. Die kaiserliche Universitätsbibliothek zu Prag verwahrt zwei ähnliche Prophezeihungen über Böhmen in cechischer Sprache, eine von 1472, eine zweite von 1520, eine dritte unter dem Namen der Sybilla cnmarla aus dem 16. oder 17. Jahrhundert. Eine vierte, welche dem be-

1) Siehe in Betreff des Hus selbst Bd. I. script. rer. husit.

rühmten Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim zugeschrieben wird, enthält die Münchner Bibliothek. Einer viel früheren Zeit gehört die des Bruders Berthold, des berühmten Predigers des 13. Jahrhunderts an, welche Ottokar von Hornek in seiner Reimchronik erwähnt, und die sich auf die letzten Tage König Wenzels I. und den Untergang des Premislidischen Geschlechtes bezieht.

Nun findet sich zwar die Prophezeihung [1] nicht in Bertholds Schriften, sondern nur der Ausdruck seines Unwillens über die großen Streitigkeiten der damaligen Zeit, von welchen die böhmisch-ungarischen nicht den geringeren Theil bilden; auch ist die Autorität ihres Gewährmannes namentlich in böhmischen Dingen nichts weniger als unumstößlich [2]; allein wenn man auch der Sache keinen andern Werth als den der Sage verleiht, so bleibt sie auch so von Bedeutung. Die Zeit, welche das babenbergische, das hohenstaufische und meranische Haus gewaltsam enden sah, und in welcher der Untergang der Arpaden, Premisliden und Askanier vorbereitet wurde, hatte in der Mitte zwischen diesem zweimaligen Umsturze dreier Dynastien einen Moment des Doppelsehens wie er selten in der Weltgeschichte eingetreten ist. Wenige Jahre später verkündete Abt Engelschalk, sich stützend auf den von dem hl. Hieronymus angeführten Methodius, in seinem wenig bekannten Werke de ortu et statu et fine romani

---

1) Siehe Beilage III.

2) Man kann sich kaum einen größern Contrast vorstellen, als die Beurtheilung Ottokars durch H. Palacky, einem so gewiegten tüchtigen Kritiker, und durch Hofr. Gervinus, welcher Ottokar ebenso viele historische Bedeutung beilegt als Palacky auf Thatsachen gestützt sie ihm abspricht. Cfr. Böhm. Gesch. III. 1. S. 306—314.

imperii den Untergang des Kaiserreiches, bei dem Hereinbruche eines östlichen Volkes: ultimus imperator romanus obviabit et resistere non valens, sceptrum et coronam imperii ac clypeum ad arborem sitam ultra mare deponet et sic commendatum spiritum Deo ibidem committet. In eben diese Zeit dürfte wohl auch, Hand in Hand mit der Verbreitung der Alexandersage die Schenkung der Welt an die Slaven, das Gegenstück zur Constantinischen Schenkung fallen; endlich jene Prophezeihung die in den Lectionen des hl. Cyrill und Methud in den luxenburgischen Tagen zu lesen war und gewiß auch öffentlich bei feierlichen Handlungen am Gedächtnißtage der beiden slavischen Apostel zumal gelesen wurde: sancto Methudio tantam gratiam contulit, ut ducem Bohemorum Borzywoj qui in detestationem sui erroris in convivio per regem Svatopluk multis principibus praeparato, sub mensa ipsius regis locatus extiterat non solum ad fidem converteret, sed hunc et successores suos majores omnibus linguae slavonicae regibus esse debere spiritu prophetico revelaret, quod etiam factum est certitudinaliter extat impletum [1]).

Weist keine Quelle diese Prophezeihung unmittelbar auf denjenigen zurück, welcher sie nach einer Angabe aussprach, die 500 Jahre nach dem hl. Methodius uns entgegentritt, so besitzen wir in Bezug auf den Bruder Robert aus dem Predigerorden einen gleichzeitigen Bericht [2]), der von ihm erzählt, er habe einstmals geäußert: so sprach zu mir der Geist des Herrn Gottes, gehe zu demjenigen, der meine Taube regiert (zu P. Johann XXII.)

---

1) Cod. Bibl. Cap. Prag. D. 4 f. 83.

2) Cod. Vat. 3758. p. 202.

und gehe zu den Engeln der Erde (den Cardinälen) und sage ihnen, daß wenn sie nicht ihren Pomp aufgeben, und ihren Geiz, eine solche Sterblichkeit folgen wird, so daß die Blutbäche aus den Gräbern hervorquellen. Als wenige Jahre später der schwarze Tod seine entsetzlichen Verheerungen begann, erinnerte man sich dieser Worte. Auch Tauler, wie alle ahnungsvollen tiefen Gemüther blieb dieser Richtung nicht fremd. In seinen Bußpredigten wies er auf die Katastrophe [1]), welche die hl. Hildegard vorhergesprochen, wie auf ein unabweisbares Gericht hin,

1) *Vaticinium D. Joannis Thauleri de anno* 1348. Nunc igitur dilectissimi, certi estote, quod nisi in melius vitam nostram commutare studeamus, graviter nobis plagae (a. S. Hildegarde) praedictae immineant, ita quod tanta erit afflictio, ut judicium extremum nobis ad memoriam sit revocatura. Quae enim nunc pace multa gaudere videntur, in maxima tunc vexatione erunt et Dei verba pervertentur *cultusque divinus pene in oblivionem* ibit et unus huc, alius illuc properabit. nec facile sciri poterit, quorsum haec tandem evasura sint. Interim tamen fidelissimus Deus nidulum aliquem habebit, ubi suos conservet protegatque. — — Exurget — vox fallax quae omnes — paternae (ecclesiae) voci auscultare nolentes in errorem abducet. Sonat autem nobis paterna vox per vocem sanctae matris ecclesiae in omnibus doctrinis, praeceptis atque consiliis illius. Vae proinde ac iterum vae omnibus, voci huic obtemperare nolentibus, ut se ipsos in veritate parvipendant et studeant esse humiles. His enim deterrimae desperationis vox inspirabitur, dicentibus pseudodoctoribus, *falsum esse atque confictum, quicquid unquam priscae veritatis doctores hic edocuere.* Quicunque igitur in fundo suo humilitate destituti fuerint et pro ipsorum sensu ac proprio beneplacito in suis illis vafris ac subtilibus conceptibus perduraverint, hi omnes in tantos abducuntur errores, ut cunctos ecclesiae ritus ac instituta fallacia et a veritate aliena sint credituri. Quod profecto ex ipsorum vicississimo vel maxime procedet fundo, tum etiam quod veri illius atque vios fundi penitus expertes erunt. Vere namque humilitas est Deum ex toto — et ex omni diligere etc. Qui tunc victuri sunt, cogitent, haec ipsis longe ante praedicta fuisse.

wenn nicht bald eingelenkt und ein anderes Leben ergriffen werden würde. Er rief den Seinigen die Worte in das Gedächtniß, die schon vor 200 Jahren gesprochen worden waren, daß der Gottesdienst in Vergessenheit gerathen, alles was frühere Lehrer aufgestellt, als falsch und willkührliches Machwerk bezeichnet und ebenso auch alle Einrichtungen der Kirche als trügerisch und lügenhaft hingestellt werden würden. Es vergingen auch kaum 200 andere Jahre und diese Verkündigung war schon zweimal und in einem Umfange in Erfüllung gegangen, daß es beinahe schien, man habe nach den ausgesprochenen Worten das Werk in buchstäbliche Erfüllung zu setzen gesucht. Je mehr sich aber die Zeit der einseitigen Mystik hingab, die die Wissenschaft verwarf oder doch nur im höchst beschränkten Maße zuließ, bildete sich die Vorhersagung als Surrogat der Wissenschaft aus und nahm für sich ein Recht über die Geister in Anspruch, welches man ihr nicht einräumen konnte. Es hatte ebendeßhalb bereits Nicolaus von Straßburg, der Verfasser jener volksthümlichen deutschen Predigten, welche Pfeiffer im ersten Bande seiner Mystiker herausgab, schon 1326 in einer P. Johann XXII. gewidmeten Schrift über die Ankunft des Antichrists und die Wiederkunft Christi zu beweisen gesucht, daß den Vorherverkündigungen über die letzten Dinge zumal um so weniger zu trauen sei, als man aus der hl. Schrift nichts Näheres darüber wissen könne, ebendeßhalb auch den Prophezeihungen der hl. Hildegarde wie jenes hochberühmten Abtes Joachim mißtraut werden müßte, den kurz zuvor Dante Alighieri als

di spiritu profetico dotato

bezeichnet hatte.

Allein die falsche Richtung der Zeit entschied über die

bessere und zwar durch Naturen, denen man sonst seine Achtung nicht versagen konnte. Nichts destoweniger fanden aber die Prophezeihungen der hl. Hildegarde von der Verfolgung des Clerus, der Einstellung des christlichen Gottesdienstes, immer größeren Anklang, vielleicht nirgends in höherem Grade, als in Böhmen, damals dem ersten deutschen Reichslande, wo der melancholisch-schwärmerische Charakter des Volkes eine geeignete Unterlage für solche Dinge gab. An die Gesichte der deutschen Aebtissin schloßen sich gerade damals die der schwedischen Königstochter Brigitta an, welche bereits im 14 Jahrhunderte, in welchem sie lebte (1302—1373), großes Aufsehen machten, aber erst in dem darauffolgenden, zum Theile durch Genehmigung des Concils zu Basel eine weitere Geltung fanden. Findet sich in der Mitte des 15 Jahrhunderts die handschriftliche Mittheilung, welche angeblich aus einem Schreiben des Großmeisters der Johanniter zu Rhodus herstammte, der Antichrist sei ganz bestimmt erst neulich in einer Stadt Vorderasiens geboren worden, so hatte in Böhmen der Canonicus Milic die Ankunft desselben bereits auf das Jahr 1366 festgesetzt und diese Meinung sofort behauptet, daß er selbst die Einkerkerung durch Erzbischof Arnest erduldete, dessen klarer Verstand solchem Treiben abhold war. Obwohl Milic kein Deutscher war und somit strenge genommen, wo es sich von deutschen Lehren handelte, nicht zu erwähnen wäre, so waren doch damals Böhmen und Deutschland durch die Prager Universität in zu nahe Berührung mit einander gesetzt, als daß nicht die allgemeine Richtung der Geister auch auf Böhmen hätte Einfluß gewinnen sollen, anderseits was in Böhmen Herrschaft gewann, ohne Impuls auf Deutschland hätte bleiben können.

Giebt doch das ganze Benehmen Milic's, das Ungeregelte, Excentrische in seinen Handlungen den besten Aufschluß über die natürlichen Folgen der falschen Mystik! Ihn hatte das Schwärmerische seines Wesens — es liegt hievon etwas in der edleren slavischen Natur — [1]) angetrieben, statt dem berühmten Erzbischof Arnest in Durchführung einer Reform behülflich zu sein, seine Stelle als Canonicus zu Prag niederzulegen und Prediger zu werden. Es genügte ihm nicht in gewöhnlicher Sphäre Gutes zu thun; ohne Rücksicht auf das Maß seiner Kräfte wollte er nach dem Wirken und Wehen seines Geistes die Kirche reformiren und bald fand sich, daß wie die Mystik des sichern inneren Haltes entbehrte, ihre Anwendung auf das praktische Leben zu noch größern Mißverhältnißen führe. Da war ihm K. Karl IV, welcher für die Kirche selbst so viel gethan, der große Antichrist, auf welchen er mit dem Finger wies. Aus dem Kerker befreit, weil Karl IV großmüthig genug war, dem sonst so aufopferungsfähigen Manne diese Verirrung zu verzeihen, führte er in Rom eine ähnliche Scene auf, da er, vom Geiste angeregt, durch öffentlichen Anschlag verkündete, er werde predigen, der Antichrist sei gekommen. Er arbeitete den Vortrag schriftlich aus, um eine Entstellung der Worte zu hindern und die Sache mehr zu verbreiten und erlitt aufs Neue die Kerkerhaft. Als man bereits glaubte, er habe sein Leben

1) Wie tief diese Dinge noch spät wurzeln, ergeht aus dem Leben des Comenius, welcher sich dem Pseudopropheten Nicolaus Drabik (hingerichtet in Preßburg 1678) zuwandte und dessen lux in tenebris herausgab (1650), wobei auch die Prophezeihungen des Tuchscheerers Gotter herausgegeben wurden, welche das Churf. Brandenb. theologische Collegium 1617 für göttlich ansah; ebenso die Visionen der Elisa Poniatowska.

verwirkt, befreite ihn P. Urban VI aus der Haft. Nach Hause zurückgekehrt unternahm er es, eine Kirche in der Kirche zu bilden und mit Beseitigung der auf 1300jähriger Beobachtung der menschlichen Natur beruhenden Einrichtungen, Vorschriften und Lebensregeln aufzustellen, welche bald zu einer Umwälzung des auf göttlicher und menschlicher Ordnung Beruhenden führen mußte. Niemand wird die persönlichen Tugenden des Predigers in Frage ziehen wollen; allein die Fehler aus übertriebener Strenge können ebenso schädlich werden, als die aus sittlichen Verirrungen; ja die Verkehrtheiten, welche sich an Tugenden anschließen, vermögen selbst schwerere Folgen zu haben, als gemeine Laster, da sie nicht eine abschreckende, sondern eine verführerische Begleitung haben. Es scheint daß Milic an eine schon im Anfange des 14 Jahrhunderts (1315) in Böhmen [1]) vorkommende Erscheinung, die Magdaleniten, sei es sich anschließend, sei es sie zum Vorbilde nehmend, eine Genossenschaft gefallener Frauen bildete und diesen nun nicht bloß Kleidung und Regel gab, sondern sie auch zu täglicher Communion zuließ, einen Priesterorden vom apostolischen Leben stiftete, und auch diesem nach Gutdünken Habit und Regel auferlegte [2]). Es gehörte nur noch hinzu, daß auch die von ihm gebildeten Prediger ihn für ihr natürliches Oberhaupt anerkannten, und bald war, was göttlicher Institution in der Kirche war, das Episcopat, ebenso beseitigt, als die Disciplin und alles von

1) Palacky, Formelbücher II. p. 216.

2) Wie das Beispiel des Milic wirkte, sieht man an Mathias von Janova, welcher die Lehre seines Meister aufgreifend wieder zu der Verkündigung des Antichristes griff.

dem Ermessen des Einzelnen abhängig gemacht. Damit war er aber von selbst in Wycleffs Bahnen gekommen. Man konnte rasch, den Unterschied deutscher und nicht deutscher Mystik gewahren; das Ueberwiegen des speculativen und contemplativen Elementes auf der einen Seite, das Uebergewicht schwärmerischer Auffassung statt der speculativen auf der andern, verbunden mit großem Drange, das unklar Erkannte nach Außen hin geltend zu machen.

Allein die falsche Mystik hatte noch eine andere Seite, die Hand in Hand mit der willkührlichen Gestaltung der kirchlichen Lebensverhältnisse ging. Auch diese tritt bei Milic, dem Manne voll Innerlichkeit, voll tiefen Gefühles, voll lebhafter Auffassungsgabe hervor. Ausdrücklich wird von ihm erwähnt, daß er vom Studium der allgemeinen Wissenschaften abgehalten[1], dieses selbst für eine Todsünde erklärt habe, so daß das gemeine Volk die Studierenden wie die Lehrer der neu begründeten Prager Universität deßhalb als Häretiker bezeichnete. So eigenthümlich gestalteten sich die Verhältnisse, daß während man willkührlich den Pseudoreformatoren die Förderung der geistigen Entwicklung zuschreibt, gerade gegen diese die Wissenschaft in Schutz genommen werden mußte. Hieronymus, Augustinus wie die Glossatoren des alten Testamentes wurden deßhalb wider einen Satz aufgeboten, welcher nicht blos als irrthümlich und gefährlich, sondern auch als Anlaß vieler Häresien bezeichnet wurde. Es lag dieser auch nicht etwa zufällig in der Person des Milic, sondern in der mystischen Richtung selbst, die ihren eignen Weg verfolgend auf den momentanen Antrieb des

1) Sexto dogmatisavit idem, quod nullus studere deberet artes liberales. Die Taboriten stellten einen ganz ähnlichen Satz auf.

Geistes lauschend, zwischen einer Wissenschaft, die zur Häresie führte, und der Verachtung der Wissenschaft selbst hin und herschwankte. Es lag an dieser Reformation nicht, wenn Karls IV. schöne Schöpfung nicht schon wenige Jahrzehnte nach ihrer Begründung wieder verfiel und in der That wurde denn auch von dieser Seite so lange gerüttelt und geschüttelt, bis sie ihrem ursprünglichen Charakter entzogen war. Die Anlage war zu großartig gewesen, als daß untergeordnete Geister sie zu fassen vermochten.

So reichten sich Häresie und falsche Mystik die Hand! Es ist hiebei gar nicht nöthig, zur Erklärung der späteren Ereignisse in Böhmen sich den Einfluß Wycleffs zu vergegenwärtigen. Milic war der slavische Wycleff. Er hatte sich in seiner falschen mystischen Richtung gegen die Wissenschaft gekehrt und dieser den Grund des Bestandes abgesprochen; noch eine Generation uud man sprach schon der Kirche den Bestand ab. Milic individualisirte Glauben und Wissen, seine Nachfolger individualisirten die Kirche selbst. Huß, einen Schritt weiter gehend, erhob sich sodann in seiner böhmischen Schrift erst gegen Robot und ähnliche weltliche Leistungen; sprang hierauf, als er die Unterstützung des Adels erlangte, plötzlich davon ab und suchte nun die Kirche zu säcularisiren, wobei ihm der Adel ebenso die Stange hielt als in der von ihm ausgehenden Vertreibung der Deutschen aus Prag. Von Milic ging zwar noch nicht die Bewegung wegen des Kelches aus; allein schon gestaltete sich aus seiner Anweisung, täglich oder doch mindestens zweimal wöchentlich zu communiciren, das Verlangen seiner Anhänger, an dem Weihnachtsfeste dreimal den Leib des Herrn zu empfangen, weil die Priester dieses

thaten. Wie diese äußerlich zur Celebrirung consecrirt seien, seien sie selbst innerlich consecrirt zum Empfange der Sakramente. Es lag sehr nahe, auch die Doppelgestalt des Sacraments zu fordern, wie der Satz von innerlicher Consecration in weiterer Ausbildung von selbst zu der Annahme der Gleichstellung der Laien und der Geistlichen und dem Bestande einer nur unsichtbaren Kirche führen mußte. Das XV Jahrhundert vollendete dann, was das XIV begonnen.

Die wahre Mystik suchte den Vernichtungskampf zwischen Laien und Priestern, welcher sich aus dem Kampfe des sacerdotium und regnum in die untern Schichten hinabgezogen hatte, durch innerliche Versöhnung und geistige Auffassung der Gegensätze zu heben; die falsche den weltlichen und geistlichen Stand in der Kitche selbst gleich zu setzen und stürzte dadurch diese um, wie sie alle Wissenschaft zerstörte. Als nun Milic seine Angriffe auch gegen das Recht des Besitzes der Kirchengüter richtete, die Zinsen und Gelder, welche der Clerus von seinen Weinbergen und Häusern bezog, für Wucher erklärte, dem Priester kein Einzelnbesitzthum gestattete, rief er die Habsucht der Laien auf und bereitete so einen Zustand der Dinge vor, welcher sich zuerst in den Angriffen der Großen und des Königs selbst gegen die Personen und Güter des Clerus zeigte, den Erzbischof Johann schon nicht mehr durch Decrete und Canonen aufhalten konnte und dem er durch Abdankung wich: dann drang der revolutionäre Strom in die untern Schichten und da faßte ihn Huß und warf ihn, die nationalen Antipathien anfachend, auf die Deutschen und die Universität zurück, deren Wirken bereits Milic verdächtigt und untergraben hatte. Als auch

dieses Bollwerk gefallen war, ergriff der Brand die Bürger, und dann das übrige Volk.

Unter den obschwebenden Verhältnissen that daher auch nichts so sehr Noth als die Begründung eines **studium generale**, allgemeiner höherer Bildungsanstalten, in welchen ebenso eine natürliche Scheidung der einzelnen Disciplinen nach verwandten Gruppen wie ihre innere und äußere Verbindung durch den Vorrang der höheren Wissenschaft über die niedere statt fand. Der instinktartige Haß der falschen Mystik gegen die Universitäten bewies gerade ihre innere Nothwendigkeit. Ueberhaupt konnte erst von ihrer Begründung an, ein eigentliches wissenschaftliches Leben aufkommen. Religiöse und juridische Streitsätze bewegten sich seidem frei innerhalb der natürlichen Schranken; die Methoden, welche in andern Ländern angenommen worden waren, wurden durch Mittheilung der Hefte nach entfernten Gegenden verpflanzt. Die Wissenschaft konnte nicht untergehen, seit sie ihre festen Stätten hatte; offen trat sie an das Tageslicht, und nur dafür mußte gesorgt werden, daß nicht leerer Formelkram eintrete, ein stets frischer Inhalt keine Stagnation aufkommen lasse. Hier war aber gerade das reinigende Wesen der bessern Mystik eines Thomas von Kempen und ähnlicher Männer recht geeignet, den Sinn vom Unwesentlichen auf das Wesentliche abzulenken und somit eine tiefere Wissenschaft vorzubereiten. Gerade der Mystik war es aber bereits gelungen, der romantisch poetischen Literatur, welche aus dem 13 Jahrhunderte herübergekommen war, eine populär-ascetische zur Seite zu stellen, welche sich unabhängig von der Pflege bewegte, die die Wissenschaft später auf den Universitäten erhielt. Unter den Vertretern der letztern, die ihre eigenen Kreise

beschrieb, nimmt aber neben Heinrich von Müglen sein Zeitgenosse Conrad von Megenburg einen hervorragenden Rang ein. Ihm gebührt wesentlich das Verdienst, daß neben der von den Universitäten vertretenen höhern Wissenschaft zur selben Zeit, als die deutschen Universitäten entstanden, auch eine von diesen unabhängige dastand.

Beilage I.

Konrad von Meginburg

von der sel.

(f. 2) Wie di sach der himelischen dingen sey das schol bereden der gelaub vnd sein menschleich sinn ez nicht begreiffen chan.

Des ersten schullen wir schawen als ez mugleich ist waz di sel sey nach der warhait nach irm wesen vnd nach der auzlegung irs wesen vnd nach dem aufsacz irs namens das si ettwenn haizzt anima ain sel ettwenn Spiritus ain geist darnach waz ir vermugen sein vnd ir kraft an ir selb. darnach was ir ampt vnd ir tuñ sein darnach wie si ist ain form oder ain volpringung des leichnams vnd was ir aigenschaft sey die weil vnd als vil als czw gefügt vnd gepunden ist dem leib vnd mit dem leichnam wurcht vnd ir aigenschaft wan si von dem leichnam wirt geschaiden mit irm werich vnd kraft.

Die alten philosophi di habent dreierlay sel gemainichleich des menschen des tirs des pawms doch hat des menschen sel die krefft all daz si ist racionalis das si erchennet daz recht daz gut daz war vnd daz nucz vnd ist sein auch enphahig. Si hat auch di kraft der sell der tir mit werich der sinn der pawm sinn mit gruenung mit wachsung czu nemen.

Nu schullen wir des ersten von des menschen sel die di edlist ist vnd haist anima racionalis als vor gesprochen ist vnd sol fürwaz haizzen die sel der beschaidenhait vnd der vernunftigchait die

beschreiben alt lerer ettleich vnd ettleich maister ettwenn als ein geist ettwenn als ein sel also als si den leib kuchet, vnd ettleich als si ain geist vnd ain sell von natur haist vnd ain sel als vil als si denn leichnam chuchet vnd edelt.

Als si ein geist ist beschreibet Augustinus in dem puch wider rurung des herczen die sel ist ein substancz oder ein selb wesentew sach vnleiplich vnd verstentige also daz si verstentig ist; Si ist auch der gotleichen durchleuchtichait von dem ersten gotleichen liecht enphach mit lester enphachung also daz vnder ir nicht creatur sind di furwaz das liecht enphahen Von der beschreibung bechennen wir die ersten vnd die wirdigisten aigenschaft der sel das ist daz nichcz czwischen ist czwischen got vnd sein. Er ist selb enphahung gotleicher bechantnuß nicht get von gott wart in ain andrew creatur als vil si (anima) haizt, das ist als si ist genant mit dem leib vnd in erchukchet. Die aynung ist czwaierlay wan si ist mit dem leichnam geaint als ein weg mit dem daz er wegen schol vnd ruren vnd als ein schefman mit dem scheff daz er laitt vnd furt oder als si ist ein volpringung vnd ein form vnd ein edlung des leibes Als si ist ein begerenn irs leibs den si wegen oder rurn schol von natur daz si czw geaigent vnd geaint ist beschreibt sey (sic) Remigius Also di sel ist ein vnleibleich substancz das ein selbs besencz ding vnleiblich vnd regirt oder maistert fürt vnd laittet den leichnam Augustinus spricht in dem puech des geistes vnd der sel: die sel ist ain selb besencz ding vnd tailhaftig racionis das ist wahrhaitt czugcht vnd tugent vnd ist dem leichnam dew schichung vnd regirn selb geaint vnd geleichent Aus der beschreibung bechennen wir ain andrew aigenschaft der sel das ist daz sie naturleich ist genaigt von notdurft der natur mit grozzer lieb zw dem leib vnd erchukchung des leichnams dem si geaint wirt da von merkcht man auch das der sel chraft geprait vnd getailt ist in den leichnam nach der praittung vnd grozz vnd tail des leichnams.

Darnach die tail geschikcht sein nach der natur czu der chraft der sel vnd also wirt der gancz leichnam gerurt vnd geregirt von der sel. Da seczt Calcidius ein gleichnuß von Er spricht als di spinn siczt mitten in irem web vnd enphindt aller (f. 3.) rurung ires webs si sey auzzrew oder inrrew also want di sel mitten in dem herczen das si sich nindert praitt in ire substancz an irem wesen vnd chukcht den leib allen als vil di sel ist ain form vnd edelung des leibs vnd sich der leib helt gen ir als ire materia der si wesen vnd form geben schol vnd im volpringung mit ir aygenung geit.

Beschreibt sey (sic) Aristoteles in dem puch der sel also, die sel ist endelichia daz ist ain anvanch der werich oder di erst wegung vnd volpringung des naturleichen leibs der recht recht das czu geschikcht vnd geformt ist gewesen an seinen tailn Vnd der hat gehabt rechte maingung fueg vnd peitung zu dem leben. Da mag man merkchen wie das sey daz di sel geaint wirt dem leben leib, daz der selb leib nucz geaint vnd geschikcht sein an den tailn da daz leben an vnd inn cze vodrist stet wir der natur vnd naturleich da von leben die pild nicht di wir machen, als süst ain sel vnd ain geist beschreibt man sey virlay:

Des ersten als si mag geleich werden zu allen creaturen gemainchleich da von spricht Augustinus in dem puch der sel vnd des geists di sel ist aller sach ein gegleichung in irer verstantnuß. da von spricht er in demselben puch: di sel ist geschepht nach der geleichnuß gancz vnd voller weishait da von enphecht si in si aller ding geleichnuß der erd des wazzers des lustes des firmamencz. Auch beschreibt mann di sel nach der gleichnuß di si hat czu got als si von im gemacht ist vnd er ir scheppher vnd maister ist zo ist si ain geist des lebens vnd geformt von got nach got da von erchennet man ain aigenschaft der sel das si nicht wirt gemacht mit dem leib von der natur als der leib noch auz chainer materi oder sam si von got wirt geschepphht vnd ingegozzen dem leib darvmb daz si in erchukchet.

Auch beschreibt man vnd chundet man di sel nach ordnung di si hat czu got als czu dem darvmb si geschaffen wirt, das ist di snellichait also di sel ist ain verstentiger geist der von im selber vnd mit seinem leib den er chukchet geordent ist czu der ewigen selichait. Da merkch ain aigenschaft der sel daz si geschaidnew von dem leib nicht allain selb von ainew mit den engeln got neucczet si hat halt ganczew selichait mit sampt dem leichnam wann er wirt geewigt vnd chlart vnd glorificzirt. Die beschreibung vnd die bechundung der sel di vorbeschriben sint di sament Johannes damascenus in ainem vnd begreift sew all mit der ainen vnd spricht in dem sechs vnd czwainczkisten capitell di sel ist ain lemptige substancz das ist ain selb besencz ding vnd ist simplex, das ist daz si gemacht ist auz ungeleichen oder menigen sachen vnd ist vnleipleich von natur von leipleichen augen vnsichtig.

Si ist racionalis daz ist erchantnuß vbell vnd gut warhait vnd lug Si ist auch intellectualis daz ist verstentichait gots vnd der engel vnd ir selbs vnd ander ding di auzzern sinnen verporgen sind.

Si ist auch infigurabilis daz ist daz si nicht leipleich gestalt ist noch glider noch leng noch varb noch leipleichen tail hat. Si suczet auch den leichnam czu iren werchen der haizzt organicum corpus daz ist ain leipleich sach di vil oder menigern tail hat der redleicher czw seinen besundern werich gehort als der pawm wurcz stain pleter rinten vnd chern vnd an dem tier glider die besunderleich werich vnd ampt haben. Si geit auch dem selben leichnam merung sin vnd die kreft der merung, si hat auch in irer natur nicht tailung, denn di tailung di da intellectus haizzt daz ist ein lauterchait der verstantnuß der selb intellectus vnd die krafft der verstantnuß ist an der sel vnd in ir als das aug in dem tier. Si ist vrei mit irem willen vnd mit irer wal. si hat auch di crafft di voluntas haizzet, das ist daz si mag wellen vnd begern vnd versmechen oder widerstreben Si ist auch wurchung wann si di craft hat daz si wurchen vnd getun mag Si ist auch mit irm willen wanndelwer vnd wanchel also daz si in verchern mag von wellen czw nicht wellen vnd herwider vnd mag daz selb getun also daz sey nichts darczu twingt daz hat si alles von dem der si hat beschaffen, davon si hat daz si ist vnd daz si wol ist daz si wesen vnd gnad das spricht alles damascenus in dem vorgeschriben capitel.

Das aber di sel sey in ir selb vnd in irem wesen vnd in irer natur, daz ist gar vngewis wan di alten philosophi manigerlay vnd widerwertige red da von habent geredet. Aristotiles in seinem puech sagt von der sel: Plato hat gesprochen anima est essentia se movens das ist di sel ist ein wesencz ding di sich selber rurt. Pitagoras spricht daz di sel sey armonia das ist ain gute und ein edlew samung der den di ain süzzechait machent er maint aber ain samung di edlist von den elementen. Paphidonius haizzt di sel ydeam, daz ist ain form di wer an matery doch haizz wir ettwenn ydeas di pilder des gotleichen willen vnd der geleichnuzs aller creatur di all czeit auch vor der welt gegenwurtig ist gewesen da er di welt nach geschepht hat. Ezs haizzt auch ydea der vorgeund dankh des czimermans in seinem herczen da er daz czimer nach gestelt. Asclepites sprach, di sel sey exercicium quinque sensuum sive consonum, daz ist ain vbung der funf sinn vnd ain rechtew helung mit einander. Ypocras sprach di sel ist spiritus difusus per totum corpus tenuis daz ist di sel ist ain chlarer dinner vnd czarter geist der sich vberal hat geczogen in den leichnam. Eradius haizzt sey lucem et scintillam daz ist ain liecht vnd ain vanch. Damocritus spricht anima est spiritus insertus archanus das

ist di sel ist ain geist der in gephlanczt vnd geaint ist chlainnen dingen di man chawm gesicht vnd ir ains nicht getailt mag werden von seiner chlain (fol. 4.) als daz in der sunn vert vnd darvmb daz si geruer mag sein, sei ir leichnam aller durichsichtig als der luft davon ist si vnsichtig Permenides spricht si sey aus der erd vnd auz dem feur Epicorus spricht si sey ain species vnd ain gestalt oder ain natur aus dem luft vnd aus dem feur Ipertus spricht anima est vigor igneus daz ist ein fewreine chrafft nach dem sprichwart igneus est vigor celestis illis origo der poeta spricht sew habent ein fewreine chraft vnd ain himelischen ursprung oder ainen annvanck.

Seind di alten weysen zo manigvaltig vnd vngeleich sprechent von der sel waz si sey in irer ystichait vnd wesen sol vns genugen daz noch der heyligen lerer ler di sel ist anima est quidam spiritualis et racionabilis substancia ad visitandum et perficiendum corpus humanum a deo ex nihilo creata. Daz ist ain geistleichen vnd racionabilis vnd ain vernunftige. Daz ist verstantnuzs vbels vnd guter warhait vnd lug Substancia ist ain selb vesencz der ding vnd ist von got aus nichte geschepht darvmb daz si menschleichen leichnam schol chukchen vnd volpringen da von das si nicht ist ain substancz mag si wol genennen vnd enphahen widerwertige ding als das eysen nimpt hicze chelten liecht tunchel swarz weizs. Also enphecht di sel chunst tumhait oder vnchunst tugent vnd poshait Also daz ir naturleich wesen vnd ir substancz darvmb vnd davon wirt verchert noch geminnert noch gemert. Davon daz si geistleich ist hat si nicht leibs mag si auzzer sinn nicht begreiffen mit der chraft ir bechantnuzs Si wirt auch nicht gepraittet noch gelengt noch gerecht nach dem leib in irem wesen, auch da von daz si ain geist ist. Si ist ainerley das ist simplex das si nicht czw einander chumen ist auz menigern sachen als liebleich ding als den vier elementen da von nympt si auch auzs irer natur nicht merung noch minerung. Si ist auch in ainem grozzen leichnam nicht ain merare sel noch ain minere. Also spricht Augustinus vnd wie daz sey daz si vnnerbandelte beleib in irem wesen, vnd sey simplex das ist ainvaltig an di menig der tail ires wesen si ist doch manigvaltig an irer chraft. Wann di menig der chraft macht nicht menig der natur vnd des wesen. Wann si vermag meligerlay chraft vnd hat manigerlay ampt vnd ist nicht grozzer in drein denn in ainem. Also erchennet man manigen aigenchait der sel noch irer chundung vnd noch irem wesen oder nach irer istichait vnd wirt sey paz erchennen mit der anzzerczichait ires namens.

Isidorus spricht das wart anima sey der sel des ersten geseczt von den haiden, si wolten wenen daz di sel nicht anders wer wenn ain wint vnd ein luft Darvmb daz wir in dem luft leben vnd in mit dem adem czu der nasen vnd czu dem mund in vnd auczs cziechen vnd also leben daz ist nicht gerecht. Wann di sel wirt dem leib vil ee ingegozzen den der luft wirt geaint oder gevangen in der muter leib da das chind lebt vnd di sel iren werch da erczaigt als vil der leib ir vermag Wann das chind lebt vnd di sel iren werch da erczaigt als vil der leib ir vermag wann daz chind cze hant lebt als got di sel in dem leichnam gescheppht vnd gewzt vnd darnach vberlanch ademt di sel haizzt anima ab animando daz ist daz si selber lebt vnd den leichnam dem si ingegozzen wirt erchukcht volpringt vnd edelt. Si haizzt auz (auch) spiritus ain geist darvmb daz si in ir selben hat geistleich leben da si nicht narung czw bedorff. Si hat auch daz leben daz si dem leib geit, davon si paidew mit einander leben vnd narung bedurffen. vnd auzzer sinn habent. vnd daz naturleich leben wann sie hicz geit vnd macht den leib admen.

Ez ist auch animus noster anima daz ist sel vnd mut ain ding noch dem wesen nur das animus haizzt di sel als vil si ratt phligt, aber anima haizzt des menschen sel als vil si tailhaftig ist chunst vnd tugent vnd lebens darvmb sprechent di philosophi Anima permanet sine animo, daz ist di sel beleibt an ratt, daz ist wann si beleibt vor vnd nach. Si haizzt muet animus di weil si in den menschen ist oder gedenkcht vbel vnd gut also haizzt si animus. Si haizzt auch mens daz ist di chraft da man mit wider gedenkcht vergangenern ding die ist in dem haubt. nach der sellen chraft haizzt der mensch imago dei wann er gedenkchen sol lang vergangener ding seiner schephung erlosung. Ezs hat di sel vil namen di als geleich sind nach der gebanhait daz man irer ainen fur den andern secz sam ob ez gar ain ander ding sey vnd habent ander vnd ander sach ir aufseczung vnd bedeutent all di ainen sel dach nach menigeren sachen. Si haizzt anima als si lebt vnd leben geit vnd erchukchet, mens bedeutt als vil si vergangner ding bedenkt animus bedeutt als vil si bedenkcht vnd wil, racio bedeutt als vil si acht vnd erchennet. Spiritus bedeutt als vil si mag enphinden vnd versten vnd durch der aigenschepht willen der sel hat di chunst dî der sel gestält ist. Wann di chunst ist in der sel vnleipleich als di hicz in dem eysen leipleich ist. di chunst hat ain namen sensus das bedeutt auzzer sinn aigenchleich da von er ist von der sel vnd der grünt der chunst ist von dem sinn, das

allczs ist ysidori in dem aindleften vnd in dem dreuczechenten capitel.

Von der sel chrefft.

Nw hat di sel manigerlay vnd vil chrafft vnd ampt wi si ain vnd ainvaltig sey in irem wesen wann si hat manigerlay ordnung czw manigerlay sachen Nach der ordnung muz man erchennen irew ampt werich vnd chraft. di sel ist geordent nach dem leichnam den si chukchet, si ist auch geordent czu den werichen di si wuricht oder den si chrafft geit Si ist auch geordent czu dem ende daz si vmb ist geschepphl. Als vil si geordent ist czw dem leichnam hatt si funf chrefft. Di erst als Augustinus spricht haizzt sensualitas das hat nicht doütsch doch mag ezs haizzen ein sinnichait, als vil als si andern tiern mit vns gemain ist. vnd ist ein chraft der sel da si sich mit wegt, hebt vnd chert in leibleich sinn vnd in pegir der sache di den leib an gehoren. Vnd mit der chraft chert sich der mensch vnd das tir in di begir lustiger ding vnd fleucht schedleiche ding. Di ander chraft haizzt sensitiva daz ist haizzt enphindung auzzer ding da di sel mit enphindet der ding der man enphinden mag vnd di leipleich sind in gegenwurtig sind. Di dritt haizzt ymaginacio (f. 6.) daz ist ain bedenchung da di sel mit siecht di form vnd di gestalt leipleicher ding mit gedenkchen vnd sind doch die selben ding gegenburtig. Di virde chraft racio das ist erchantnuzs vnd achtung wal guts pozs valschs vnd wars. Di funft haizzt intellectus das ist ain inrrew lesung intelligere est intus legere. vnd ist die chraft da sich di sel mit heft vber allz das auzzer sinn begreiffen muegen vnd doch muez (sic) dew selben sachen ist vnd mit vleizz erchennent die sinn die auzzern sinn sind verporgen, als got vnd di engel da die weysen sachen dem himel vmb gen da verstunden si sich daz in ettwer ruert. Die ersten drey chraft sind sensualitas sensus ymaginatio. Die sind in der sel als vil si dem leichnam ist geaint vnd er von ir hatt influzs des lebens inner vnd auzzen sind czw im volpracht. Si sind auch gemain tiern vnd leuten. Die lesten czwo chraft daz ist racio vnd intellectus die beleiben der sel dennoch als si von dem leib geschaiden ist, also daz si sich nach irr natur angehorn mit dem leichnam vnd an in als si nur besundert von im als der engel. Vnd die selben czwo chraft sind czwo nach czwain ordenung. Chert sich die chraft mit der sel vber sich czu vnleipleichen dingen mit erchantnuzs so haizzt si intellectus, chert si sich czu vergengleichen dingen mit achtung vnd mit wal haizzt si racio

vnd ist ain chraft der sel in irm wesen als aber di sel wirt geordent czu irm end da si beschaffen ist Also hat si drey chreft, daz ist racionalis das ist di ains bey dem andern erchennet als fewer pey dem rauch mit der chraft chert si in das war vnd in di warhait czu der chraft geleicht loyca sich der sey recht nueczt also ist si ain chantnuß des warn. Di ander haizzt concupiscencia daz ist ain begir da di sel mit begert hocher vnd grozzer vnd ewiger ding vnd versmehet di schedleichen. Also ist racionalis ain erchantnuzs des warn, concupiscibilis ain begir des guten irascibilis ain flucht des posen vnd des argen.

Nu merckch di chreft als wir di recht auz nemen so ist ir isleichew amtweder begreiffent vnd erchennent des warn oder begern des guts oder si begt (begert) vnd chert czu flucht des vbeln vnd des posen von der rationali das ist erchantnuzs des warn da choment di sinn von wann si dar czw geordent sind von der di da wegt in di weg des guten daz ist concupiscibilis vnd fleucht schaden da choment vir aigenschaft der sel von die man haizt affectus oder affectiones vnd ligent der sel an geistleichen vnd sind in ir als leipleich vinster der nacht vnd liecht dem tag vnd haizzent g a u d i u m s p e s t i m o r, das ist vrond geding vnd smerczen des herczen oder trawrichait vnd vorich. Geding vnd vrond choment von begir des guten das ist concupiscibilis des wir begeren da haben wir geding czw. als ez vns wirt so haben wir vrond. Die andern czwo daz ist voricht vnd trawrichait oder smerczen des herczen choment von der flucht des vbeln, waz wir fliechen das furicht wir was wir furichten das hazz wir haz vnd voricht geschiecht vo mit smerczen des herczen vnd mit trewren. Die vier affectiones sind ain vnderstrew ain matery vnd ain grunt aller tugent vnd aller poshait darnach man sey laittet vnd czimert als man anderswo list vnd schreibt Augustinus in dem puch der sel mit dem geist do er es schon laet.

V o n d e r s e l o r d e n u n g.

Reden wir aber von der sel darnach als si ordenung hat czw iren werichen vnd zcw irer tat also hat si dreierley chreft vegetabilem sensibilem racionabilem das ist die chraft di da geit wachsen vnd merung vnd gruenung dem leib die haizzt vegetabilis Sensibilis haizzt die chraft da di sel mit erchennet mit sampt dem leib waz die auzzern sinn begreiffent als sehen horen chosten smekchen vnd mit anrurn das greiffen haizzt vnd auch di inner erchantnuzs derselben sach als her chund wirt getan Die drit haizzt racionalis

oder intellectus das ist die da verstet allew ding als vor geschriben stet die nicht begreiffig sind von gemeinen sinnen vnd die hat der mensch vnd ist den engeln geleich mit der verstantnuzs vnd merk daz haltt ettwenn drei sel nach sind dreierlay leichnam den si geaint wern vnd ierew werich wuricht darinn die erst. Vegetabilis ist in den pawmen chraut vnd gras. Die ander sensibilis die czu dem vnedlern sinn gehort vnd nicht czu der vernufft vnd ist in den tieren die sinn habent als wolf hunt. Di drit ist racionabilis des menschen sel die erst sel di gruenung vnd merung geit, di geleicht Aristotelis ainer drichotten gestalt oder figur. Wann si hatt drey chreft oder drew tail die haizzent generativa nutritiva augmentativa daz ist die chraft cze peren ein sein leichzsam ez ist also, wirt nezzel von nezzel hunt von hunt. Vnd haizzt die perend chraft. Augmentativa ist die chraft oder der tail da die sache praittung grozs vnd leng von hat dew sich da meren schol vncz an ir rechte grozz zu der czeit als ir natur hatt aufgesaczt vnd da von geleichent Aristoteles di selben sel Vegetabilem einer figur di da haizzt drew eckh hab. die ander sel die da haizzt sensitiva die geleichent er einer virckkaten Wenn in der selben figur ain lini dwerchs aus ainem winchel in den andern get so hat si czwen driangell das sind czwo figur der isleichew drein ekk hat oder wenn si besleuzzt in ir vnd hat der vordern drein sel chraft. Vegetative wenn wa sensibilis ist da hat si all chraft di vegetativa hat da von gesprochen ist also waz di erst vermag als der richter vermag. Was der scherig vermag oder der abpt vnd prior ainer des anderen chraft vnd nicht herbider wann der munich oder prior oder der scherig vermugen nicht was der erberig vermag.

Aber di edel sel des menschen di da haizzt racionalis die vor beschriben ist vnd gemanichleich von damasceno die geleicht er dem czirkel. Wann der czirkel ist ain gar volprachte figur vnd ist auch irer (f. 6.) sei mer wagsent vnd innement wann chain andrew figur die winchlatt ist die in irer grozz sey vnd als di selb scheiblig figur ist wenn si leer vnd plozz ist mer den ein andrew also ist di sel. wann si geschepphet wirt plozz als ein geschabne tavel da man aufmaln vnd schreiben sol. Also malt man sey mit den chunsten vnd mit den tugenden.

(Bibl. des böhm. Museums i. g. 9.)

Beilage II.

Aus einem deutschen Officium der fürstl. Fürstenbergischen Universität zu Prag.

Aller heiligiste vnd aller erlichstew vnd aller mildistew iunc-vrowe maria. Ich vnwirdigew vnd sunderinne enpfilich dir mein wezen. mugen. vnd bechennen. leben vnd towgen. di gelegekeit vnd richtunge meines lebens. mein sel vnd meinen leichnam. vnd wan mir von gotes ladung chomt mein zeit, di ich vbergen nicht enmack so enpfilich in dem heiligew vnd emliczige barmherczicheit vnd in di trewe di nw ist vnd immer wirt zwischen dir vnd deinem lieben son. di stat daz end vnd di stvnd. meiner hinschidung vnd bit dich durich di lieb deines ainboren suns daz du mir an meinem lesten zeiten liplich vnd gutlich geruchst ze ercheinen den tivel vnd alle sein diener vertreib. O ckuniginne aller himel geweldiclichen von mir behuet mein sel di in daz iamerig fleisch gegozzen ist, behab mir von deinem lieben sun frist meines lebens vnd als fruchtbar bucz vnde wandelung an disen gegenwartigem leben daz ich von deiner gab di besuechunge vnd den trost, di ich mir bit ze geschen an meinem lesten zeiten daz ich di mit guten werken mueg vor dienen di weil ich leb. Vrew dich du freud aller hei-ligen. wann von deinen wegen chomt der mensch ze der geselle-schaft der heiligen engel. erczaig mir dein begirliches antlictz e daz mein sel erlozet werd von minen leichnamen. bring mit dir sand michael deinen erzengel. mit andern himelischen burgern der mit-wesen dir wol zimet. daz von ewrem angesicht di vinster schar der tewfel erschrek. vnd zcwar. di. abtrunnigen geist vnd alle vbel zedringunge di entweich zehant verre von der gegenwurtichait deiner maiestat. Ich bite o kuniginne aller himmel daz si halt snellichen vor deinem antlictze vlichen vnd mich gotes creaturen dir frei vnd an alles fraisal lazen. Daz tue durich der barmher-zicheit willen mit der dw zu allen zeiten hilfest vnde si troestest. di dich anruefen. Amen.

Dem der man vnd div sunne dienent zv allen czeiten den treit der maid bambe begozzen mit der himlischen genad.

Des wundert div werld daz ein mait ist swanger si enphiench in durch daz öre si gelaubet mit dem herczen vnd gepar in maid wesent.

Heiligev mueter der gab in deines bouches arche beslozzen ist der die werlde vmb vahet mit einer hant.

Du bist gesegent von dem himelischen boten swanger von dem heiligen geist von deinem bouch ist er chomen des alle diser werld gegeret hat.

Dich got lob wir dich herren bit wir. Dich ewigen vater ert allev erd. Dir singent allev engel. di himel vnd alle div chör. Dir singent cherubin vnd seraphin. mit vnczergenclicher stimme — Heiliger. heiliger. heiliger herregot sabaoth. Vol sint himel vnd erd deiner genaden. Dich lobet der erber chor der czwelfpoten. vnd die lobleich schar der weizzagen. Vnd daz schön her der marterer Dich nennet di heilige christenheit vber alle div werlde. Den vater der grozen magenchreft. Vnd deinen vorchtsamen einborn waren sun. vnde den tröster dein heiligen geist. Du Christe bist chunic aller eren. du bist des vaters ein ewiger sun. Do du den menschen wollest erlozen Dir versmacht nicht in der maid bouch zv chomen. Do du den tot vberwunde do taet dw auf den geloubigen daz himmelrich. Do siczest zo gotes zesme in der er deines vaters. Wir gelouben dich gewaltigen richter. Darvmb bit wir dich hilf deinen leuten di du hast erloset mit deinem tevren bluet. Die ewigen freud morgengab vns mit den heiligen. Saelich mache here dein volch vnd gesegen dein erben vnd weis vnd höch si ewicleich. Alle taeglich schulle wir dich loben. vnd loben deinen namen von einer werld ze der andern. Beruech vns herre heut den tach an sunde behüten. Erbarm dich herre vber vns erbarm dich vber vns. Dein barmunge werd vber vns als wir dir getrowen. Wir getrowe ich herre daz du mich icht lazest ewicleich geschendet sein.

Der Psalm: dixit dominus domino meo.

Fürstl. Fürstenb. Officium B. M. V. saec. XIV.	Fürstl. Lobkow. Bibel. (Raudnitzer Ms.) saec. XV.
Der herre sprach zu meinem herren. sicz her an mein czeswen	Min herre sprach minem herren sitz zu miner zesewe
Vncz ich geleg dein veind vnder dein fuez	Vntz ich gemache dine viende zu einem schemel diner füße
Di gerten deines gewaldes sen-	Die rutten diner tugent, die

det got von syon. wis herre vber dein veind. Bit dir daz anegeng an dem tag diner chreft in dem schein der heiligen

sendet got von syon zw herschent, mitten diner viende. Mit dir ist das angende diner tugent in dem tag, in dem schin der heiligen

vor dem morgenstern han ich dich geborn

ich gebar dich von dem libe vor dem tagsternen

Got hat gesworn vnd enreut in nicht du bist priester ewiclich nach der ordenunge melchisedech

Der herre swor vnd ruvete in nit, du bist ein priester ewiclichen noch der ordenunge melchisedech

Got ist bei deiner czesme vnd hat gestoret di chvinge an dem tag seines czorns

Got ist zu diner zesewe er zerbrach in dem tage des zorns die künige

Er richtet in die werld vnd erfullt den val. er zeschuttet manick houbet in manigem

Er urteilet in den geslechten vnd er erfüllet die velln er zerknustet in der erden manger houbet

Er trinchet des paches an dem wege. darvmb hat er daz houbet gehohet

Er trincket in dem wege in dem bache. durch daz erhebet er sin houbet.

Laudate pueri dominum.

Lobet got ir chindelein. lobet vnsers herren namen

Ir kint lobent den herren lobent sinen namen

Gotes nam sei gelobet. nu vnd immer ewiclich

Der name vnsers herren sy gesegent, von nun untze iemer vnd iemer

Von der sunn aufgank vncz an ir vndergank ist loblich ir nam.

Von dez svnnen vffgang vntz an den vndergang ist des herren namen lobeliche.

Hohe ist got uber alle leut. vnd sein er uber alle himel

Got ist erhohet über alle diet, sin gunliche ist über alle die hiemel

Der ist als vnser herre der in der hohe wont vnd diemutige dinch sicht in dem himel vnd auf der erd

Wer ist alz vnser herre got, der da wonet in der höhe vnd sicht an die demutigen in dem hiemele vnd in der erde

Er hohet den armen von der erd vnd hebt den durstigen aus dem mist

Er erkicket den armen von der erde er richtet vff den durftigen von dem miste

Daz er in secze ze den fursten vnd steten ze den fursten seines volkes

Das er in setz mit den fürsten sines volckes

Der da schaffet daz di vnberhafft sich frewt swanne si wirt kinde mueter.	Der den vnberhafften dut wonen in dem huse vnd dut frouwen der kinder mutter.

Cantica zachariae prophetae.

Fürstenb.	Lobkowitz.
Gelobet sei vnser herregot wan er hat vns berucht vnd hat seinem volk losonge bracht	Gesegent sy vnser herre ist les got wan er hat beschouwet und hät erloset sin volcke
Er hat vns des heiles czaichen aufgestacht in davids hous seines chnechtz	Und hat uff gericht das horne des heiles in davidcz huß sines kindes
Als er gesprochen hat durch den munt seiner heiligen weizzagen von angenge der werlde	Als er sprach durch den munt der heiligen siner wißagen die von angende sint
Daz er vns hail gebe von vnsern veinden vnd von allen den die vns haßent	heil von vnsern vienden vnd von aller der hant die vns haßeten
Er gehicz barmunge vnsern vaetern daz wir gedenchen seiner heiligen geheize.	Ze tunde erbermde mit vnsern vettern das er gedenke sines heiligen urkundes
Dein wares gelub daz er gelobt abraham vnserm vater daz er vns gaeb sich saelben	Des eides des er swure vnserm vatter abraham daz er sich vns gebe
Daz wir an sorge vridlich im dienten. In heilicheit vnd rechticheit vor im an allen vnsern tagen	Daz wir an vorchte von der hant vnser viende wordent erloset yme ze dienent
Tu kint wirdest gotes weizzag gehaißen du verst vor seinem antlucz daz dw im seinen weck beraitest	In heilikeit vnd in gerechtikeit vor ym in allen vnsern tagen Vnd du kint solt eyn wißage heißen dez obersten gottez vnd solt vor sinen antli gen das du ısn weg macesth
Daz du gebest des hails chunst seinem volchk zv a u t l a z ir sonden	Du solt geben die ckunst des heiles sinem volke zu a b l a z ir sunde
Durch di barmvnge vnsers herren gotes da mit er vns hat beschowet der von dem himel ist entsprungen	Durch die adern der erbarmhertzikeit vnsers gottes in den er uns beschouwet der tagstere von der hohe

Der leuchte dich deir die in der vinster vnd in des todes schaten siczent vnd cher vnser fuezze an den weck des frides.	Erluchten den die in der vinsternisse vnd in dem schatten dez todes sitzent zu berichtene vnser füsze in den weg des frides.

Mit todlicher clag bin ich vmbgeben vnd der helle smerczen habent mich bestanden.

Mehr als Eine Thatsache von Wichtigkeit ergiebt sich aus einer näheren Erwägung des deutschen Officiums und der Uebersetzung der Psalmen. Zuerst ist es der kernige Ausdruck, welchen der semitische Ideengang hervorruft, verbunden mit einem eigenthümlichen Schwunge, einem Rhytmus, welcher in dem Wesen hebräischer Poesie und Diction liegt und dem Latein des Mittelalters eine so große Eigenthümlichkeit verlieh, daß der poetische Hauch auch noch die deutsche Uebersetzung durchdringt und belebt. Dann ist durch das deutsche Officium, welches für den S. Clarenorden bearbeitet wurde und, wie aus mehreren fehlerhaften Stellen hervorgeht, Copie eines älteren deutschen Originales war, die Meinung, welche jüngst noch Hofmann in der zweiten Auflage des deutschen Kirchenliedes S. 90 aussprach, daß „die deutschen Nonnen täglich lateinisch beten und singen mußten, ohne nur etwas zu verstehen", hinlänglich beseitigt und die Entstehung des Kirchenliedes, welche der erwähnte Gelehrte dem aus dieser Unwissenheit hervorgegangenen Bedürfnisse zuschreibt, sich durch deutsche Bücher und Lieder zu erbauen und zu belehren, wird anders motivirt werden müssen. Da nämlich das Officium wohl regelmäßig eine Uebersetzung der einschlägigen Hymnen jedoch in Prosa enthält, wird einerseits Alter und Gebrauch desselben constatirt, und beweisen, daß dasselbe dem Gebrauche der deutschen Hymnen, resp. ihrer Abfassung vorherging, und andererseits klar gemacht, daß die poetische Uebersetzung die spätere war. Sie schloß sich an den allgemeinen Aufschwung des christlichen Lebens im XIV. Jahrhunderte an. Und wenn letzteres als in argem Verfalle dargestellt wird, so ist auch dieses nur zum Theile wahr. Das Zeitalter der Mystik war es, welches eine Durchdringung des öffentlichen Lebens mit den Principien des Christenthums zuerst aufgab und bei der üblen Gestaltung desselben nicht sowohl den Versuch wagte, es umzugestalten, als vielmehr dem Einzelnen den Gedanken einflößte, nur sich selbst zu retten. Die unglücklichen Zeiten Ludwig d. B., in welchen die beiden einflußreichsten Orden sich spalteten

und befehdeten, raubten dem regulären Clerus die Möglichkeit, auf die Massen einzuwirken; der höhere Clerus war verweltlicht, und obwohl es auch damals an einzelnen tüchtigen Bischöfen nicht fehlte, traten doch schon die Capitel hemmend entgegen, schlug das Adelsinteresse durch und schied sich die Anzahl derjenigen, welche es redlich mit der Kirche meinten, von der großen Masse derjenigen aus, welche die Welt an sich gerissen hatte. Wie sich die Jünger der göttlichen Weisheit von jener Schaar wieder absonderten, standen die kirchlich strenger Gesinnten diesen gegenüber da. Der Separatismus, das Conventikelwesen — immer und überall ein schlimmes Zeichen — hatte begonnen. Aber während aus diesem nachher der Versuch hervorging, in Weise des Utraquismus eine Kirche in der Kirche zu erbauen, war in diesen Kreisen wenigstens anfänglich ein großes inneres Leben und es kam eben nur darauf an, daß dasselbe auch in die von dieser Richtung aufgegebenen Kreise hinüber geleitet würde. Dieses versuchten die großen Bischöfe und Erzbischöfe jener Zeit, wie ein Arnest von Pardubitz, die die Mystiker zur Betheiligung an den praktischen Fragen zu gewinnen und dadurch die doppelte Gefahr der Verweltlichung der Kirche wie des Separatismus zu beseitigen strebten. Endlich muß in Betreff des oben Berührten noch auseinandergesetzt werden, daß die Verschiedenheit der Uebersetzung der Psalmen im Officium und in der Raudnitzer Bibel von selbst auf eine mehrfache Bearbeitung desselben Gegenstandes hinweist und somit die erhöhte Thätigkeit auf diesem Gebiete beurkundet.

Beilage III.

Die Weißagung über Böhmen.

Der minner prueder orden [het erzogen] ainen man
dem het got getan
gnaden genuoc
an pfeflicher chunst was er chluoc
man sach auch daz er waere
ain gar guot predigaere
christenlicher ler,
vnd waz an siner predig er
chunftiger dinge seit
daran hat man die warheit sit

genzlichen funden. —
do man nach christes geburt
der jarzal spurt
zwelfhundert jar
vnd funf vnd funfzig forwar,
do fuor er hie durch diu lant
prueder perchtold was er genant;
von dem ich han vernomen,
do er hinze Pohem was chomen
do truoc gewalticliche
in demselben chunicriche
wol vnd schone
zepter vnd chrone
der chunic mit dem ainen augen
an siner predig sunder laugen
der selb prueder do jach:
we dir pehem vnd ach
Dein er vnd dein gewalt
Wirt noch ab geczalt
Untrew Ew das erwirbet
Wenn diser Kunig erstirbet
So wirt ain kunig drat
Der vil gewaltes hat
Derwirbet, so daz er zu lesten
In seinen wirden den pesten
Verlewset den leib,
Doch gepiert im sein weib
ainen sun fruet,
der alles das tuet
Das pilleich pehait
Got vnd der christenhait
vnd demselben man
vil land werdent vndertan,
Des Leib auch chlunger
Stirbt auch also junger
So we dir Pehem awe!
Darnach gevinst du nimer mer
Gewaltiger Chunig dehein
Chuniglich klain
Gewennet nach dem zil

Pehem lant vil
Der gewalt vnd chraft fur dy frist
Chuerz vnn vnverhaft ist.
Ir Pehem nu dar
Welt jr also machen war
Prueder Perchtolds Weißagen
So wil ich got klagen
Daz ewer dhainer ye genas
Do der streit an der march was.

Höfler.

II.

Recensionen.

1.

S. Caecili Cypriani episcopi Karthagiensis et martyris libri de catholicae ecclesiae unitate, de lapsis et de habitu virginum. Ad codd. mss. vetustissimorum fidem recognovit et adnotatione critica instruxit **J. Georgius Krabinger.** Tubingae 1853 in libraria Henrici Laupp. XVIII u. 183 S. in 8. Preis: 1 fl. 21 kr.

Unter den christlichen Schriftstellern der afrikanischen Kirche ist der Zeitfolge nach Cyprianus der zweite. Wenn wir nach seinem Verhältnisse zu seinem Vorgänger fragen, so ist sofort einleuchtend, daß in Bezug auf geistige Begabung dem originellen Tertullian weitaus der Vorrang gebührt. Fassen wir aber die Eigenschaften ihres Herzens und ihre Beziehung zur Kirche im Auge, so fällt unbedingt Cyprianus die Palme vor jenem zu. Ging ja, man verzeihe uns den Ausdruck, dem viereckigen Tertullianus jene mit Standes gemäßem Ernste gepaarte Milde und jene Liebenswürdigkeit des Charakters ab, die wir an Cyprianus in so hohem Maße bewundern, die seine Leser so sehr an ihn fesselt. Jener ließ sich weiter, mit sich selbst in Widerspruch und von sich selbst im Voraus längst widerlegt, von der glatten, schönen Außen-Seite der Lüge — denn

das ist in der That der einzig richtige Name für jedes Schisma und für alle Häresien — verleiten, bethören, und schloß die Kirche verlassend dem scheinheiligen Montanus sich an und dessen Ränke reichen Weibsbildern voll blinden Glaubens in deren trugvolle Prophezeiungen. Dieser hingegen, der Kirche treu, wurde vom Herrn der hohen Ehre des Martyrthums gewürdigt.

Die Geistes-Producte des Martyrbischofes von Karthago genoßen mit Recht zu allen Zeiten in der Kirche einer hohen Achtung. Daher haben sich denn auch seit der Erfindung der Buchdruckerkunst der kritischen Wiederherstellung und Erklärung seiner Schriften, natürlich mit ungleichem Erfolge, Männer von tiefer Gelehrsamkeit, hohen Verdiensten, großem Namen zugewendet. Es genügt ihre Namen zu nennen: ein Latinus Latinius, ein Jacobus van Pamelen, ein Rigaut, der für die Förderung biblischer und patristischer Studien bei seltener Uneigennützigkeit so opferreiche Würdenträger der englischen Hochkirche, Sellus, ein Baluze und zuletzt Goldhorn. Unter diesen haben sich unbestritten der Philologe von Viterbo und Baluze [1]) weitaus die größten Verdienste um Cyprianus erworben. Van Pamelen dagegen hat durch sein zu großes Vertrauen in seine interpolirten Handschriften ihm mehr geschadet als genützt, obwohl dadurch nicht ausgeschlossen wird, daß er an vielen Stellen das Wahre getroffen hat [2]).

---

1) Prudentius Maranus vollendete nach Baluzes Tode dessen Ausgabe. Der von Baluze gesammelte kritische Apparat war guten Theils verloren gegangen, wie wir von Maranus im Vorworte vernehmen.

2) Der Codex, dem van Pamelen meistens folgte, dürfte der sein, den er „Collegio Societatis Jesu" in Brügge schenkte. Dieser befindet sich jetzt in der Brüsseler Bibliothek und trägt nach der abgeschmackten Weise, in der man die Handschriften dieser Bibliothetek numerirt hat, die

Ungeachtet aller dieser höchst dankenswerthen und für ihre Zeit und ihren Zweck vielfach vortrefflichen Leistungen seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe bis auf unsere Tage herab (die Migne'sche Kladd-Ausgabe, als aller Beachtung unwerth, bleibt natürlich ausgeschlossen) machte sich für die gründlichen Kenner des Cyprianus das Bedürfniß einer Ausgabe, wie sie nur ein in der Philologie durchaus erfahrener und in den Schriften der Väter be-

---

Numer 1052 und 1053. Am Schlusse dieser Pergament-Handschrift des XII. saeculi lesen wir in Capitalschrift:

„Hoc Heremannus opus statuit vir relligiosus
Ductus amore dei sancti quoque Pantaleonis
Bene te op (das Uebrige ist ausgekratzt) et
posthac sedes equiei."

Andere Handschriften derselben Bibliothek sind die Nr. 1075 „per manus fratris Jacobi de ligno"; die Nr. 9370 „per m. Joem piscatorem sers 1522 vixit. marie"; die Nr. 706 „Sctae Barbarae in Colonia ord. Carthus. ex legato magr. pauli de gerishem sacr. theolog. profess." saecul. XVI. und noch einige andere, deren Beschreibung uns hier zu weit führen würde. Viele Handschriften der Kölnischen Klöster finden sich in Brüssel.

Hier ist auch die Handschrift (Nr. 9845—9848), aus der A. Schottus, freilich nicht ganz vollständig und treu und mit Veränderung der Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen den Ennodius herausgab. Wir lesen mitten im Werke die Worte: „das laß uns" (natürlich eine Bemerkung für den Drucker), „das versteh ich nit." Ebenso ist hier der Codex (Nr. 1651), aus welchem er die „Homiliae Eusebii Emiseni (?!?)" herausgab, wie eine Notiz von seiner Hand vorn in der Handschrift uns lehrt. Hier finden sich gleichen Falls die Codices oder deren Abschriften, aus oder nach denen Livinejus einzelne Werke der Kirchenväter publicirte. Hier finden sich außerdem einige vorzügliche Handschriften anderer Kirchenväter oder Schriftsteller als: von Cäsarius von Arles, von Salvianus, Orosius, Sulpitius, Severus, Gregor von Tours, von Prudentius, des Victor, Bischofs von Urtica („libri tres de vandalica persecutione in Africa" Nr. 1794) u. s. f., deren Beschreibung hier nicht an ihrer Stelle sein würde.

wanderter Mann zu liefern im Stande ist, stets fühlbarer. Daß nun ein Mann von solcher klassischer Bildung und solchen Verdiensten um die Schriften anderer Väter, wie Herr Krabinger, wenigstens zum Theile einem solchen Verlangen entsprochen hat, dazu ist dem Cyprianus nur Glück zu wünschen. Freilich sieht man sich im Vorworte vergebens nach einer Aeußerung um, die uns irgendwie zur süßen Hoffnung berechtigte, eine nicht bloß der Kritik, sondern auch der Exegese genügende Ausgabe aller Cyprianus'schen Werke von seiner Hand zu besitzen.

Was an Krabingers Ausgabe vor Allem mit Recht hervorgehoben werden muß, ist: daß er sich einen möglichst vollständigen aus der Vergleichung der ältesten und besten Handschriften geschöpften kritischen Apparat zu verschaffen gesucht und gewußt hat. Diese Handschriften sind die von Krabinger selbst verglichenen: 1) der cod. theolog. Wuerzburgensis Nr. 145 membranaceus, saec. VII charactere longobardico diversisque manibus exaratus et in iis codicibus qui in Germanicis asservantur bibliothecis, vetustissimus ac praestantissimus; sodann 2) der Monacensis a (Clm 4597) olim Benedictoburanus Nr. 97 membranaceus, saec. VIII. diversis manibus scriptus, partim charactere Francico, partim Anglosaxonico. Die Varianten 3) der Veronenser Handschrift, die mit Uncial-Buchstaben geschrieben und dem saec. VI. oder VII. angehören, hat er dem Rande der editio Manutiana (Romae 1563 fol.) entlehnt, auf dem sie „a docto Italo saec. XVI ad scriptae" waren. Dieses Exemplar gehört jetzt der Göttinger Universitäts-Bibliothek. An der Vollständigkeit und Richtigkeit dieser Varianten zu zweifeln, halten wir uns für vollkommen berechtiget; vgl. auch nur Krabingers Note 15.

S. 38 und anderswo. Was die vierte der ältesten und besten Handschriften betrifft, so sagt Herr Krabinger darüber pag. XV: „Sermone de catholicae ecclesiae unitate typis fere descripto exoptata mihi venit lectio varians e codice Seguieriano (oder Coisliniano) 185 (nunc in Suppl. Lat. 712) ab Eduardo Wölfflino Basileensi, juvene eruditissimo optimaeque spei, peritissime et accuratissime in meam gratiam enotata."

Diese mit Uncial-Buchstaben [1]) geschriebene Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts, eine der kostbarsten, haben wir selbst behufs paläographischer und biblisch-exegetischer

1) Die mit den Buchstaben des lateinischen Alphabets geschriebenen Handschriften sind geschrieben 1) mit Capital-Buchstaben, die fast ganz dieselben sind, wie die unseres großen latein. Druck-Alphabetes. Sind diese Buchstaben nicht regelmäßig, so nennt man sie „*literae capitales rusticae.*" 2) Mit „Uncial-Buchstaben", welche sich von den so eben genannten hauptsächlich nur in den Buchstaben A, D, E, G, H, M, Q, T, V unterscheiden. Ihrer erwähnt der hl. Hieronymus im Prologus zum Buche Job: „Habeant, qui volunt libros veteres vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus (ut vulgo aiunt) literis onera magis exarata quam codices (man möchte versucht sein zu vermuthen literis oneratos magis quam exaratos codices; indeß ist die hergebrachte Leseart significanter). Mit diesen Buchstaben ist z. B. der oben genannte Codex in Brüssel, welcher die Werke des Cäsarius von Arles enthält, fast ganz geschrieben. 3) Sind die Schriften in „Cursiv-Schrift" geschrieben, wie z. B. einige Folia des genannten Codex der Werke des Cäsarius. Diese Schreibweise hat für Ungeübte Anfangs viel Schwieriges. Man findet sie nicht sehr häufig; indessen müssen früher viele Handschriften mit ihr geschrieben sein, die später mit anderer Schrift wieder abgeschrieben wurden. Nur durch diese Annahme, die wir, durch eine lange Erfahrung belehrt, mit zahllosen Beispielen als wahr zu erhärten im Stande sind, lassen sich unzählige Verderbnisse in den alten Schriftstellern genügend, ja nur einzig und allein erklären. 4) Sind die Handschriften mit „Minuskeln" geschrieben, die doppelter Art sind, je nachdem sie a) für gewöhnliche Handschriften b) für diplomatische Actenstücke angewendet sind.

Studien vor etwa fünf Jahren vollständig verglichen. Obwohl wir unsere Vergleichung dem Herrn Routh in Oxford später überlassen haben, so ist uns gleichwohl noch so viel freilich für ganz andere Zwecke Notirtes übrig geblieben, daß wir die von Krabinger mitgetheilte Collation hier und da zu berichtigen und zu bereichern im Stande sind.

Was nun zuerst jene Varianten betrifft, denen ein „Sic“ beigefügt ist, so ist dieses „Sic“ zu streichen (weil die Handschriften jene Lesarten wirklich enthält) an folgenden Stellen, die wir jetzt so anführen, daß die erste Zahl die Seite, die zweite die Linie der ed. Krabingeriana bezeichnet: 4, 8; 8, 5; 64, 16; 71, 11; 76, 3; 93, 12; 97, 9—10; 103, 6 u. 9; 112, 1; 118, 2; 123, 7; 124, 9; 142, 6; 144, 4; 148, 10; 154, 5 u. 12; 156, 1; 159, 10; 160, 5; 164, 4. Das Lemma in der Ueberschrift des Werkchens „De cathol. eccl. unit.“ ist also geschrieben: „Incipit de catolic. aecclesiae unitate“; 8, 7 hat der cod. „magisterii“; 13, 5 ist zu lesen „in solitum“; 87, 7 hat der cod. „remitte sin“, wo man. recent. nach remitte ein Fragezeichen interponirt hat; 93, 1—2 man. recent. hat nur „dñi“ beigeschrieben ohne et; 98, 7 ist das „sic“ zu streichen und beizufügen, daß man. recent. „fe“ beigeschrieben hat; 112, 11 hat der cod. „Sola illic.“

Falsch sind die Varianten an folgenden Stellen angegeben, wir geben hier, was der cod. hat: 10, 3 „si cui (i über *cui*) remeseritis“ (i ist a pr. m.); 58, 10 hat er „quae cumq (recent. man. delevit q)“ u. s. f.; 62, 6 „p(l)agentibus“ a pr. m.; nur hat man. recent. das l etwas aufgefrischt; 65, 15 hat er „praecipitem (i.. über em)“ (a m. pr.; man. recent. hat em durchgestrichen); 78, 4 „satisfactionës (i über ë)“

a m. pr.; man. recent. hat i nur aufgefrischt; 87, 5 „petit" a m. pr.; „peti i t" a m. recent.; 91, 15 „permittendum"; 99, 7 „manibus immundis" (n dig) a man. pr. (die Punkte zeigen an, daß die Buchstaben, über denen sie stehen, zu tilgen sind); 130, 2 für „si" war noch Platz genug, so daß wohl drei „si" geschrieben werden konnten; 142, 5 inpudicarum lupanarum, insignia u. s. w.

Uebergangen sind z. B. folgende Varianten: 59, 4 „eadem met (m in met hat man. recent. gestrichen); 61, 12 „dolorem quē" (a m. pr.); 61, 16 „reliquia" (a m. pr.); 62, 4 „capulo memroris" (a m. pr.); 62, 9 „*immunis*" (a m. pr.); 63, 9 u. 10 hat cod. a m. pr. „sacerdotib." und „ministris"; 81, 2 ist das „et" nach domini beigefügt a m. rec.; 84, 4 „peccatis nos" (sodann eine Lücke, wo tris von der man. recent. beigefügt ist; 86, 9 „Mandant martyres aliquid fieri"; 96, 2 „impiae" a man. pr.; 110, 6 fehlt „cum" a m. pr. und sie hat ferner „nostros gemitus vestros gemitus copulate" a man. pr., die selbst sich an dieser Stelle vielfach verbessert hat; 125, 1 „hae cautio" a pr. m.; 128, 2 „sunt mundi hujus" u. s. f.

In Bezug auf das vom Verf. im kritischen Apparate eingehaltene Verfahren können wir folgende Bemerkungen nicht unterdrücken.

Zuerst hätte nach unserer Ansicht eine ganze Menge von Varianten [1]) ohne allen Nachtheil wegbleiben können,

1) Wir wissen wohl, daß Herr Krabinger sich zu seiner etwaigen Rechtfertigung in dieser Hinsicht auf den Vorgang einiger der bedeutendsten Philologen unserer Zeit berufen könnte. Allein jeder Unbefangene wird mit uns seine Maxime in den Worten des Seneka bezeichnet finden. „Me non cuiquam mancipavi; nullius nomen fero; multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico."

da sie nichts Anderes sind, als offenbare Schreibfehler der Librarii. Dahin gehören z. B. att für ait, hereses, palleum für pallium, blas*f*emetur, medella für medela, pra*ph*anus, phi*o*las, ex*h*omologesis *k*aritas, vendicare u. s. f. Nach diesem System mußte 6, 15 aus cod. Coisl. „cavenda" a m. pr. 62, 15 „antde", 85, 2 „occansum" u. s. f. u. s. f. erwähnt werden. Es genügt, solche Schreibfehler für sich behufs paläographischer Zwecke zu notiren und je bei der Beschreibung eines Codex zu sagen, daß er diese und jene Fehler gegen die Orthographie habe. Ein Musterbild solcher unnützen Varianten ist der dickleibige Lennep'sche Hesiodus. Wer viel und lange mit der Untersuchung von Handschriften aus allen Zeiten und Ländern sich, wie Herr Krabinger, beschäftigt hat, weißt ja, daß die Librarii meistens höchst unwissende Menschen waren, die oft genug nicht verstanden, was sie schrieben, die oft nach ihrem Captus und auf ihre Faust meistens — verschlimmbesserten. Gleichen Falls hätten fast alle Veränderungen, welche die verbessernde Hand im cod. Coislin. vorgenommen hat, wegbleiben können. Wenn es den Librariis vergönnt wäre, aus dem Jenseits wieder auf die Erde zurückzukehren und unter uns zu leben und zu sehen, wie genau alle ihre Stupiditäten in der „varietas lectionum" notirt würden, wahrlich sie würden an sich selber irre werden. Die Einen unter ihnen würden sich, wie man zu sagen pflegt, vom Kopf bis zu den Füßen besehen und sich für höchst gelehrte Leute halten, welche sich die traurige Mühe geben müßten, nicht aus der Rolle zu fallen. In den Besonneneren unter ihnen dagegen würden Zweifel an der Gelehrsamkeit derer entstehen, welche die von ihnen gefertigten Handschriften vergleichen, und sie würden denken, daß

ihre Collatoren nicht viel mit der Feder beschäftigt gewesen seien, oder daß der gesunde Menschenverstand bei aller Gelehrtheit in denselben von seinem richtigen Takte Manches eingebüßt habe. Solche Pedanterie nennen wir, um uns eines ihm so naturwüchsigen zwar derben, aber wahren Ausdruckes von Reiske zu bedienen: „stercora librariorum adorare." Eine Ausnahme von dem Gesagten machen Wörter, über deren Schreib-Weise „adhuc sub judice lis est." Dahin gehören z. B. „suspitio" (= suspicitio), „sētius" (= sĕcītius), „indutiae" (= induitiae), „contio" (= conventio), „convitium" (= convocitium, wie invitare = invocitare), „litera" (= licitera vom Sansk. likh) u. s. f. Ebenso ist bei ganz verderbten Stellen eine Ausnahme zu machen.

2) So sehr wir es loben, daß der Verfasser nach den besten Handschriften eine richtige Orthographie der Wörter zu geben überall bemüht ist, so ist doch auch hier eine nimia diligentia im Citiren von Auctoritäten, wie z. B. für vaesanus, lethale, solitura, conisus u. s. f. übel angebracht. Wie Wenigen seiner Leser wird überdieß Wagner's große Ausgabe des Virgilius, oder Sillig's Ausgabe des Werkes vom älteren Plinius zu Gebote stehen [1])? Dazu kommt, daß eine Grenze zwischen dem zu Gebenden und Wegzulassenden höchst schwer zu ziehen ist. Da z. B. für die Schreibweise „neglegere" mitten im Buche eine Citat angegeben wird, warum dann nicht gleich Anfangs des Werkes ein Citat für „intellegere" beigebracht? Wenn

1) Ebenso hätte der Leser nicht auf Baluze's Ausgabe verwiesen werden sollen. Was der Mehrzahl der Leser nicht zur Hand oder leicht zugänglich ist, darauf muß im Allgemeinen behufs weiterer Belehrung nicht verwiesen werden.

man für die Schreibweise „optinebat“, „quorumdam“ ein Citat giebt, warum ist denn nicht auch z. B. für die von „genetrix“ etwa auf Lachmann's Erörterung in seinem Commentar zum Lucretius verwiesen? Und wenn S. 30 Note 11 für die fehlerhafte Schreibweise des Mb „excedit“ noch gar der codex Amiat. der Vulgata citirt wird, so ist das, um es geradeaus zu sagen, eine „putida et umbratilis diligentia“, denn an beiden Stellen haben die Librarii gesündigt. Daß Hieronymus des Apostels „ἐκπίπτει“ mit „excedit“ sollte wiedergegeben haben, „credat Judaeus Apella“! — Und wenn S. 119 Note 12 aus Ma „neglegeris“ für „neglexeris“ (was cod. Coisl. und die andern codd. haben) aufgenommen ist, so werden wir ungeachtet des Citates von „Freund's Wörterb. d. lat. Spr. in h. v.“ die Schreibweise für einen groben Schnitzer des Librarius von Ma halten, den Herr Krabinger nicht in den Text aufnehmen durfte.

3) Können wir uns nicht mit der Schreibweise einiger Wörter, wenn auch Wagner's und, weiß Gott, wessen Auctorität sonst noch angerufen wird, einverstanden erklären. Dahin gehört z. B. die Schreibweise „condicio“, an dessen Ableitung von „condicere“ nur ein Grammatikus wie Zumpt, denken konnte. Es kommt von condere und ist zu schreiben „conditio“ = σύνθεσις. Gleichen Falls muß geschrieben werden „nunciare“, „renunciare“ u. s. f. Was wir

4) vermissen, höchst ungern vermissen, sind Fac-simile's der Handschriften, deren Varianten dem kritischen Apparat eben dieser Ausgabe so großen Werth geben.

Aus Furcht nach den vorangehenden Erörterungen durch Mittheilung von Conjecturen über einzelne Stellen

unsern Lesern lästig zu fallen, nehmen wir davon hier Orts ein Absehen und versetzen uns statt dessen auf das Realgebiet. Vielleicht wird in Manchem durch einige derartige Bemerkungen das Verlangen rege gemacht, den Cyprianus in seinen Schriften näher kennen zu lernen.

Was jedem aufmerksamen Leser der Werke des hl. Bischofes höchst befremdend sein wird, ist, daß z. B. ein Fellus und Andere, die nicht der einen und einzig wahren katholischen Kirche angehörten oder angehören, und welche den Cyprianus wiederholt und mit solcher Genauigkeit durchlasen, zur Einsicht der Falschheit ihrer Confession und der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht kamen.

Mit wie großer Einfachheit und doch so tiefer Auffassung legt er uns die Einheit der Kirche vor Augen! Wie kurz und treffend deckt er uns die Lebens-Unfähigkeit der Schismen und Häresien auf. „Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide rivum, praecisus arescit.“ „Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit.“ Kann man drastischer die Folgen des Abfalles von der „una Christi ecclesia,“ von der „una Petri cathedra“ bezeichnen als Cyprianus in den Worten thut: „Nutet necesse est et vagetur, et spiritu erroris abreptus, velut pulvis, quem ventus excutit, ventiletur: nec ambulando proficiet ad salutem, qui salutaris viae non tenet veritatem“? „Quam vero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore vaesanus ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat“? „Bei Jenen, die da „dei traditione contempta alienas doctrinas adpe-

tunt et magisteria humanae institutionis inducunt (wie: die englische Hochkirche, die Augsburgische Confessio u. s. f.)" „voluntas tenetur in scelere", die „multos secum trahendo decipiunt", die da „periculum plurimorum" sind, ihrer Seelen Seligkeit verlustig zu werden. Ein solcher ist „si extra ecclesiam fuerit occisus", kein Martyrer; „ad ecclesiae non potest praemia pervenire." „Esse martyr non potest qui in ecclesia non est, ad regnum pervenire non poterit qui eam, quae regnatura est, dereliquit." „Macula ista nec sanguine abluitur. Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur." O hartes Wort! O bittere Wahrheit! Was kann den Menschen zu so heillosen Schritten verleiten? „Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, *dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem.*" Schaue hin, geehrter Leser, auf Photius, M. Cärularius, die Häresiarchen aller Zeiten! — O tröstendes und erschreckendes Wort zugleich! „Nemo existimet *bonos de ecclesia posse discedere.* Triticum non rapit ventus, nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Inanes paleae tempestate jactantur, invalidae arbores turbinis incursione vertuntur." Wer kann kürzer und treffender und naturgetreuer den Proceß des Abfalles von der Kirche schildern, die Handlungsweise jener über alle Maßen verabscheuenswürdigen Abtrünnigen gegen die Kirche darstellen, ihre Mittel, Anhänger sich zu gewinnen, zeichnen, als es von Cyprianus geschehen ist? „Magis ac magis adversario saeviente error fallit, extollit stupor, livor incendit, cupiditas excaecat, depravat impietas, superbia inflat, discordia exasperat, ira praecipitat." Tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis a matre filios segregat, oves a

pastore sollicitat, dei sacramenta disturbat, cotidie peccat." Weiter: „Adversus sacerdotes Christi facit, qui se a cleri ejus et plebis societate secernit. Arma ille contra ecclesiam portat, contra dei dispositionem repugnat: hostis altaris, *adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus contemptis episcopis et dei sacerdotibus relictis constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem dei nititur, ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur.*" „Cum evangelio Christi et cum observatione ejus et lege non stantes Christianos se vocant et ambulantes in tenebris habere se lumen existimant *blandiente adversario atque fallente*, qui secundum apostoli vocem transfigurat se velut angelum lucis (nicht immer jedoch, wie Luther's und Zwingli's bekannten Bekenntnisse von den Erscheinungen, in denen er sich ihnen zeigte, lehren) et ministros subornat suos velut ministros justitiae, adserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetextu fidei, antichristum sub vocabulo Christi, ut, dum verisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur." — „Nec se quidem vana interpretatione decipiant, quod dixerit dominus: *Ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum.*" „*Corruptores evangelii atque interpretes falsi extrema ponunt et superiora praetereunt, partis memores et partem subdole comprimentes. Ut ipsi ab ecclesia scissa sunt, ita capituli unius sententiam scindunt* etc.

Und kann endlich eine entsprechendere Bezeichnung für ihre babylonische Kirchen-Brauerei gefunden werden, als die von Cyprianus ihnen gegebene? Et cum haereses et schismata postmodum nati sint, dum *conventicula* [1]) *sibi diversa constituunt* (jedes Wort ist hier bedeutungsvoll) veritatis caput atque originem reliquerunt."

Wie wahr und für alle Zeiten gültig sind seine Bemerkungen gegen die Mode-Sucht, gegen die, trügt uns das Gedächtniß nicht, auch vom älteren Plinius so verabscheute und in der That abscheuliche Sitte, die Ohren zu durchbohren, um sie mit allerlei Zierrathen zu verunziren (de habitu virg. cap. XI.). Wie aller Beherzigung werth, was er (ibid. cap. 14 und 15) über die „balneas promiscuas", wie sie z. B. zu Ostende und anderswo Statt finden, voll heiligen Unwillens, wie zarter Sorge für die Jungfrauen sagt? —

Vom Herausgeber scheiden wir mit dem Wunsche, der Bitte, Cyprianus Werke in einer vollständigen Ausgabe zu uns zu liefern, vom Leser in der Hoffnung, daß unsere Bemerkungen einer beifälligen Aufnahme sich seiner Seits erfreuen werden. Druck und Papier sind gut; der Preiß mäßig.

Dr. Nolte.

---

1) Der Plural ist besonders bedeutungsvoll, da er uns die „varia genera", die „diversae species", die „dissensus" recht handgreiflich vor Augen stellt. Ebenso bedient sich auch Jesus, der Herr, bei Matthäus Kap. 24, Vers 26 des Plurals „ἐν τοῖς ταμείοις."

2.

Die Moral des Evangeliums in Vergleich mit den verschiedenen philosophischen Moralsystemen von L. Bautain, Generalvicar und Promotor der Diöcese Paris. Aus dem Französischen übersetzt von **J. M. Gaißer**, Priester der Diöcese Rottenburg. Tübingen, 1856. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Preis fl. 2. 24 kr.

Der berühmte Abbé Bautain, der vor einigen Jahrzehnten als Lehrer in Straßburg die allgemeine Aufmerksamkeit so sehr auf sich zog, hat nach langer Unterbrechung vor einigen Jahren durch den Dekan der theologischen Fakultät in Paris und besonders durch seinen Erzbischof sich bestimmen lassen, der alten mit so viel Ruhm behaupteten Laufbahn sich noch einmal zuzuwenden und an der Sorbonne einen außerordentlichen Cursus über Moraltheologie zu eröffnen. Wie wir hören, hat sich um den berühmten Mann von dem ersten Augenblick an, da er die Lehrkanzel wieder betrat, auch ein sehr zahlreiches Auditorium gesammelt, und obwohl Bautain seine Vorlesungen, wie er uns selbst erzählt, nie zuvor schreibt, sondern das sorgfältig Durchmeditirte stets in improvisirter Rede unter alleiniger Benützung einer kurzen Skizze vorzutragen pflegt, so hat er doch bis zu dieser Stunde nicht aufgehört, seine Zuhörerschaft, die überdieß gewöhnlich die verschiedensten Elemente, Gelehrte und Ungelehrte, Gläubige und Ungläubige, Laien und Priester, ja oft Bischöfe in sich begreift, zu der lebhaftesten Bewunderung und zu dem ungetheiltesten Beifall fortzureißen.

In dem vorliegenden Werk bietet uns Abbé Bautain den ersten Cyclus seiner Vorlesungen, nämlich jene, die

er im Lauf des Jahres 1854 gehalten hat. Er konnte sich zu diesem Behuf eines authentischen Heftes bedienen; denn seine Vorträge waren alle stenographirt worden. Indessen hat es Bautain, als ihn der nämliche Wille, der ihn auf die Lehrkanzel der Sorbonne geführt, zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen veranlaßte, doch nicht versäumt, den von dem Stenographen gelieferten Text einer zweimaligen Correctur zu unterziehen und erst nachdem dieß geschehen, beförderte er denselben zum Druck. — Es ist von Werth, bei Beurtheilung des Buches sich an diese seine Geschichte zu erinnern. Obgleich nämlich Bautain, wie er uns sagt, sehr Vieles geändert, „um die mündliche Rede zum eigentlichen Styl umzuschaffen", so athmet uns doch überall die Weise eines freien und mündlichen Ergusses entgegen, und wenn damit allerdings wesentlich auch die Schönheiten des Buches zusammenhängen, so verdanken wir es doch auf der andern Seite diesem Umstand, daß der Styl nicht nur so gern in begeisterte Declamation übergeht, sondern auch nicht selten in jener sorglosen französischen Art sich bewegt, neben der die bei uns übliche Liebe zur Präcision fast wie eine Scrupulosität erscheint. Wer sich erinnert, wie das Buch entstanden, wird das Eine wenigstens natürlich finden und das Andere nicht gar zu übel aufnehmen.

Aber was ist es, was Bautain in den 14 Vorlesungen, die er veröffentlicht, zu entwickeln gestrebt hat? Sie bilden Nichts mehr als eine Einleitung in die eigentliche Moral. Was der Verfasser in derselben erreichen will, ist, sich ein sicheres Fundament für seine moralischen Vorträge zu gründen, d. i. den Beweis herzustellen, daß die christliche Sittenlehre, noch ganz abgesehen von ihrem eigentlichen Detail an sich die wahre sei. Der Leser hat also von unserem

Buche nicht etwa eine einläßliche Entwicklung der christlichen oder im engsten Sinn gefaßt evangelischen Grundsätze, sondern wesentlich eine Apologie der Sittenlehre, wie sie unsere heilige Religion aufstellt, zu erwarten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein solches Beginnen, nachdem es bis jetzt Sitte gewesen, der Dogmatik mit einer gewissen Ausschließlichkeit eine solche Unterlage zu geben, ähnlich wie sie allein bis jetzt eine geschichtliche Behandlung gefunden, überall nur mit Freuden begrüßt werden kann, und wenn auch Bautain bei seinen Vorträgen stets specifisch französische Zustände im Auge hat, so wird man doch nicht anstehen zu behaupten, daß seine dißfallsigen Erörterungen einen allgemeinen Werth für sich in Anspruch nehmen dürfen.

Um aber den Beweis für die Wahrheit der christlichen Moral zu führen, bemerkt B., öffnen sich dem Lehrer zwei Wege. Entweder zeigt er, daß diese Moral eine geoffenbarte sei und entwickelt dann aus ihrer formalen Eigenschaft als einer von der Gottheit stammenden Lehre die Bürgschaft für ihre materiale Wahrheit; oder aber er sieht von ihrem übernatürlichen Ursprung vollkommen ab, reflectirt nur auf ihren Inhalt, wie auf den Inhalt jedes andern historischen Systems und beweist, daß sie unter allen Systemen durch ihre innere Vortrefflichkeit den ersten Rang behaupte und daß wir somit ihr als der gefundenen Wahrheit zustimmen müssen. B. entscheidet sich für diese letztere Methode als die philosophischere und somit diejenige, die sich für seinen gemischten Zuhörerkreis am besten eigne. Aber nachdem man diesen Weg gewählt, bietet sich, wie es uns scheint, wiederum näherhin eine doppelte Möglichkeit dar, philosophisch vorzugehen.

B. selbst sagt an verschiedenen Stellen seines Buches, daß die Moral stets die Kehrseite einer bestimmten theoretischen Weltanschauung sei. Die wahre Moral wird also diejenige sein, die der wahren Metaphysik entspricht, und soll dem Christenthum die Palme zuerkannt werden, so wird es nichts Anderes als den Nachweis brauchen, daß eben es in seinen sittlichen Bestimmungen den Principien der wahren Metaphysik, sei es allein oder doch am Vollkommensten, satisfacire, während die übrigen Moralsysteme mehr oder minder auf falsche metaphysische Grundsätze zurückweisend damit sich selbst verurtheilen. Aber B. ist nicht diesen Weg gegangen. Nicht in die Metaphysik, sondern in das sittliche Bewußtsein verlegt er das Kriterium, an dem er die einzelnen Moralsysteme mißt. „Aus dem gesunden Sinn, dem Gewissen und Glauben der Menschheit, bemerkt er, aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Völker" läßt sich unschwer das Ideal der Sittlichkeit deduciren. Worin die Sittlichkeit bestehe, so argumentirt B., das steht uns Allen fest; aber wenn dem also ist, so leuchtet auch ein, daß wir an dieser sittlichen Idee den besten Probirstein für den Werth aller Sittensysteme besitzen. — Jedes System wird unrichtig sein, welches dieselbe verletzt und umgekehrt das das wahre, welches sie nicht nur als seine Voraussetzung sondern auch als das Ziel betrachtet, auf dessen Erreichung alle seine Bestimmungen abzuzwecken haben. Bautain zeigt nun wirklich, daß alle historischen Systeme dieses sittliche Ideal entweder wenigstens nicht voll in sich aufgenommen haben, oder dasselbe geradezu negiren; daß nur in der christlichen Moral dasselbe zur Anerkennung komme, ja daß es aus ihr uns in einer wahrhaft verklärten Gestalt entgegenstrahle;

und nun zieht er den Schluß: also ist die christliche Sittenlehre unter allen die vorzüglichste, diejenige, der wir uns zu unterwerfen haben. Dieß der allgemeine Ideengang unseres Buches. Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß B. von der wahren Moral nicht nur dieses wahre Princip, sondern in zweiter Linie sofort auch die Erfüllung einiger weitern „Bedingungen" verlangt. Die wahre Moral, sagt B., muß nicht zufrieden das sittliche Centrum festzuhalten, erstens auch die sittliche Idee in detaillirte und klare Bestimmungen ausstrahlen lassen, zweitens muß sie den Menschen das beste und sicherste Motiv zur Realisirung der sittlichen Idee und nicht nur dieß, sondern auch drittens ihnen die nothwendige Kraft dazu geben, und viertens endlich muß sie wahrhaft universell sein, sie darf sich nicht bloß an Einzelne wenden, sie muß Alle in den großen sittlichen Proceß hereinziehen und wirklich Allen Alles sein. Bautain findet, daß die christliche Moral auch diese Probe allein vollkommen besteht. — Es sei uns gestattet, ehe wir zu einer concreten Darstellung der Bautainschen Ideen fortgehen, dieses Allgemeine an seiner Beweisführung mit einigen Bemerkungen zu beleuchten. Zunächst erlauben wir uns die Ansicht auszusprechen, daß wir keinen der beiden genannten Wege, die Wahrheit der christlichen Moral philosophisch zu deduciren, weder den ersten, noch den zweiten, für allein zu diesem Zweck ausreichend anzuerkennen vermögen. Sollte aber je eine von beiden Methoden geopfert werden, so gestehen wir gerne, daß wir einen so geistvollen Mann wie Bautain viel lieber nach der ersten hätten greifen und in ihr sich versuchen sehen. Das sittliche Bewußtsein bildet viel weniger, wie es uns scheint, für die philoso-

phische Deduction eine selbstständige Instanz, als dieß mit den Resultaten einer metaphysischen Untersuchung der Fall ist. Wie dem aber immer sei, jedenfals befriedigt die Berufung auf die unserem sittlichen Bewußtsein einwohnende Idee als das ausschließliche Kriterium in dieser Untersuchung nicht. So hat es gewiß für jeden etwas Befremdendes, bei Bekämpfung z. B. der materialistischen Moral die eigentlichen Angriffe des scharfsinnigen Verfassers nicht auf die Grundlage dieser Weltanschauung, die ausdrückliche oder thatsächliche Leugnung der Gottheit und des Geistes überhaupt gerichtet, vielmehr die officielle Polemik auf den Beweis beschränkt zu sehen, daß diese Moral in ihrer Spitze sich feindselig gegen unser sittliches Bewußtsein kehre. Aber so lange die Metaphysik des Materialismus nicht ausdrücklich bekämpft und widerlegt ist, die ganze Frage vielmehr einfach dahingestellt bleibt, wird Niemand, auch wenn er noch so fügsam ist, sich des Gefühles erwehren, daß dieses angerufene sittliche Bewußtsein in der Luft stehe und eine im Grund unbewiesene Wahrheit für dasselbe in Anspruch genommen werde. Umgekehrt erscheint es bei dieser Methode als ein nicht hinlänglich motivirter, ja als ein enormer Schritt, wenn uns der Verfasser einladet, auf christlichen Boden mit ihm zu treten und der erhabenen Moral, die uns hier geboten wird, unsere Zustimmung zu geben. Wenn wir auch sehen und aufs Klarste überzeugt sind, daß hier dem sittlichen Ideal unsers Herzens vollauf Genüge geschehe, — die theoretischen Prämissen, aus denen diese Moral fließt, stehen so colossal vor unsern Augen, daß, nachdem wir doch einmal philosophisch thätig sind, an eine volle Befriedigung auch nur im Sinne des Verfassers nicht zu denken ist, solange jene Prämissen

uns nicht irgend wie näher gebracht und geistig vermittelt sind. — Diese wenigen Hindeutungen mögen genügen, um unsere Behauptung zu rechtfertigen, daß um ein wirklich gelungenes Resultat in unserer Frage herzustellen, zum Mindesten beide Methoden einander gegenseitig unterstützen sollten. Freilich hatte der hochverehrte Verfasser noch Anderes als die Wünsche der Wissenschaft, vor allem die Interessen und geistigen Verhältnisse seiner Zuhörer zu berücksichtigen, und ohne Zweifel entschloß er sich diesen letzten zu lieb, der mehr experimentalen Methode, in der er ohnehin schon einmal früher unsern Gegenstand behandelt, wiederum den Vorzug zu geben. Was die secundären Bedingungen betrifft, welchen die wahre Moral genug zu thun hat, so beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß uns dieselben etwas zu äußerlich festgestellt zu sein scheinen; insbesondere sind wir der festen Meinung, daß jene Anforderung an die wahre Moral, auch die Kraft zum Vollbringen des Gesetzes zu geben — man sieht, dieß ist von B. nicht einmal ganz logisch gesprochen — einer viel tieferen Begründung wäre werth gewesen. Aber davon abgesehen ist es uns an der Darstellung etwas schleppend vorgekommen, ein System, das unwiderruflich schon wegen seiner Grundrichtung verurtheilt war, gewöhnlich auch noch durch alle diese vier Bedingungen Spießruthen laufen zu lassen. Wir werden Gelegenheit haben, über den Ort uns auszusprechen, wohin nach unserer Ueberzeugung streng genommen eine einläßliche Erörterung über diese s. g. Bedingungen am Platz gewesen wäre. — Wir dürfen übrigens unsere Bemerkungen über die allgemeine Beweisführung Bautain's nicht schließen, ohne noch auf

einen dritten und wie es uns scheint nicht unwichtigen Punkt aufmerksam gemacht zu haben. Der Verfasser geht, wie wir bereits angegeben und wie auch aus dem Mitgetheilten einleuchtet, ausdrücklich auf den Zweck aus, seine Zuhörer zu überzeugen, daß man der christlichen Moral und keiner andern seine Zustimmung geben dürfe. Alle Systeme werden der Reihe nach verurtheilt und zuletzt läßt B. uns nur noch dem Christenthum gegenüber. Aber bleibt uns denn wirklich Nichts übrig, als, wenn wir einmal Wahrheit wollen, uns diesem wunderbaren und geheimnißvollen Systeme zu unterwerfen? ist es eine Nothwendigkeit für uns, hier jeglichen Zweifel fallen zu lassen und zu glauben? — giebt es in Wahrheit kein System zwischen jenen falschen und dem christlichen, ein System, das meinem sittlichen Bewußtsein satisfacirt, ohne einer übernatürlichen Ordnung anzugehören? Bautain muß offenbar diese letztere Frage, wenn er consequent sein will, bejahen. Oder woher nimmt er denn das Kriterium, an dem er alle sittlichen Anschauungen prüft, wenn nicht aus unserem natürlichen Bewußtsein? Wir hielten es wenigstens für sehr ungerecht, bei jener Stelle, wo er die Quelle nennt, aus der er das sittliche Ideal schöpft, an eine irgend wie den Traditionalisten verwandte Auffassung seitens B. zu denken. Wenn aber das Ideal der Sittlichkeit oder was auf das Gleiche hinauskommt, die sittliche Idee dem menschlichen Geist eingeboren ist, wie kann man dann leugnen, daß es demselben auch möglich ist, ihres nähern Inhaltes, sei es unmittelbar oder unter denkender Vermittlung, habhaft zu werden und so diese Idee zu einem Systeme auszugliedern, welche das ganze Leben mehr oder minder vollständig umspannt? Alle Systeme sind

falsch, so kann man B. entgegenhalten, weil sie den sittlichen Centralgedanken verletzen, über den nunmehr, Alle wie du sagst, eins geworden sind und der einer Sonne gleich aus dem sittlichen Bewußtsein der Menschheit durch alle Umnachtung durchgebrochen ist, ohne je wieder untergehen zu können. Wohlan, dieser Gedanke sei es, unter dessen Schatten wir ruhen wollen; das System, das wir damit erwählen, wird an deinem Kriterium nicht zu Schanden, da es vielmehr dasselbe zu seinem Princip erhebt. Bautain kann dieser Consequenz und will ihr, wenn er gleich gegen die auf sich gestellte Vernunft immer noch etwas verstimmt scheint, auch ohne Zweifel nicht entgehen. Aber, bemerkt er gelegentlich, da ihm dieser oder ein ähnlicher Einwand sich im Geiste entgegenstellte, abwehrend gegen denselben, daß ja eine solche natürliche Moral, die als Theorie und in abstracto immerhin ihre Wahrheit habe, jedenfalls sich unfähig erweise, die concreten Fragen des Lebens ausnahmslos zu lösen, geschweige denn die ganze Gesellschaft zusammenzuhalten und zu regieren. Dieß letztere hat nun ohne Zweifel viel Richtigkeit, obwohl wir uns nicht ganz in derselben Weise gegen die natürliche Moral erklären möchten. Wie dem aber auch immer sei, wir würden es für keinen gerade überflüssigen Vorzug des Buches halten, wenn diese ganze so wichtige Frage einläßlich behandelt und besonders gezeigt worden wäre, was uns denn treibe, über eine blos natürliche Sittenlehre hinwegzuschreiten. Hier wäre dann auch, wenn uns nicht Alles täuscht, der rechte Ort gewesen, nachdem seitens der natürlichen Moral allerdings der principalen Forderung vielleicht im Allgemeinen Genüge gethan, mit weitern Bedingungen herauszurücken und be-

sonders hätte hier der Recursus auf die zur Sittlichkeit auch nothwendige Kraft von entscheidender Bedeutung sich erwiesen.

Wir hätten eine solche Erörterung, abgesehen von der größeren Korrectheit, die dadurch wäre erzielt worden, besonders darum gewünscht, daß der Schein vermieden würde, als wolle der Vernunft nicht das ihr Gebührende vollkommen eingeräumt werden. Es ist bei einer unbefangenen Würdigung des natürlichen Könnens und Wissens im Menschen sicherlich Nichts für eine Apologie des Christenthums zu fürchten. Selbst wenn man noch die mehr metaphysische Methode außer der von B. befolgten zu Hilfe riefe, so würde sich uns zwar zweifelsohne auch auf diesem Wege eine natürliche Moral, so zu sagen, unter der Hand construiren; aber wie wir oben schon angedeutet, ließe sich hier so gut als dort doch der Beweis liefern, daß die christliche Sittenlehre, zumal wenn jene Bedingungen hereingezogen werden, den Grundsätzen der wahren Metaphisik am reinsten und in gewisser Weise allein voll und wahrhaftig entspreche. Die Zustimmung, zu der B. seine Zuhörer fortzutreiben sucht, möchte sich dann auch klarer formuliren, und weder als ein Sprung noch als eine strenge Nothwendigkeit erscheinend, würde sie eine Mitte behaupten, die in dem Buche vielleicht — und wäre es auch nur dem Scheine nach — nach beiden Seiten überschritten ist. — — —

Gehen wir nun aber, indem wir auf die erhobenen Anstände nicht weiter zurückkommen, daran, die Beweisführung Bautains in ihrer concreten Gestalt zu besprechen. Das Erste was uns hier ins Auge fällt, ist die Bestimmung des sittlichen Ideals durch Bautain; nach ihm offenbart sich

dasselbe in der negativen und positiven Gerechtigkeit und vollendet sich im Opfer. Dabei ist offenbar das Verhältniß des Menschen lediglich zum Nebenmenschen berücksichtigt und nicht nur die Pflichtbeziehung des Einzelnen zu sich selbst, sondern besonders auch die Krone der Sittlichkeit, die ideale Stellung zu Gott außer Acht gelassen. Als die Negation des sittlichen Ideals erscheint der Egoismus, und consequent nur der Egoismus nach der genannten Richtung. — Man kann, um diese auf den ersten Blick auffallende Erscheinung zu rechtfertigen, nicht behaupten, daß die sittliche Idee, die Bautain im Auge hat, nur die von ihm namhaft gemachten Momente und nicht auch die andern in sich schließe; wir berufen uns hiebei auf eine schon früher gemachte Bemerkung. Und so scheint es denn, daß der geistvolle Verfasser zum Voraus einen sehr einseitigen Standpunkt eingenommen habe. Beim Lichte besehen verhält sich aber die Sache doch anders. Wie die sittliche Idee selbst, so ist offenbar auch jedes Moment an ihr ein negatives Kriterium in dem Sinn, daß jedwedes System, welches nur diesem einzelnen Punkt feindselig sich entgegenstellt, damit von selbst sich als unrichtig erweist; und Bautain mochte allerdings gerade die ideale Beziehung des Einzelnen zum Nächsten, wie sie in der sittlichen Idee sich ausspricht, erwählen, weil dadurch die Untersuchung nicht nur überhaupt sich vereinfacht, sondern weil diese Seite der Idee auch am Leichtesten zum Verständniß und zur Anerkennung gebracht und der Darstellung, die sich darum bewegt, die größte Popularität gegeben werden kann. Immerhin aber zweifeln wir nicht, daß die Rücksichten, die der Verfasser hier zu respectiren hatte, zu beklagen sind; denn wenn auch die Beweisführung auf

diesem Wege nicht unrichtig wird, so kann sie doch auch nimmer erschöpfend sein, und da die Lüge eines Moralsystems gewöhnlich in der Beziehung culminirt, die es zwischen dem Menschen und der Gottheit festsetzt, so ist ihr zum Voraus sogar oft die Möglichkeit genommen, auch nur vom sittlichen Bewußtsein aus in der Polemik das Schwarze zu treffen.

Das sittliche Ideal in der genannten Begrenzung wird nun von Bautain zum Maaßstab genommen, um daran die großen historischen Systeme zu beurtheilen. Zuerst wird die sensualistische Moral, dann die Gefühlsmoral, sofort die Moral des Interesses, dann die des reinen, weiterhin des transcendentalen Rationalismus, zuletzt die des Scepticismus, Eklekticismus und Pantheismns behandelt, allen aber endlich die christliche Sittenlehre gegenübergestellt. Die Abfolge, in der diese Systeme hier aufgeführt werden, hat nicht minder als der kaum angeregte Punct etwas Befremdendes. Nur einer kurzen Erwägung bedarf es, um einzusehen, daß die hier namhaft gemachten Anschauungen auf das Mannigfachste zusammenfließen, daß ihrer Aufzählung überhaupt keine strenge Logik zu Grunde liegt. Allein man darf wiederum nicht vergessen, daß Bautain in seinen Vorlesungen überall practische Zwecke verfolgt und so scheint er denn auch die Forderungen, die eine ängstliche Logik hier stellen möchte, praktischen Interessen geopfert zu haben. Den Versuch, den Bautain besonders durch seine Bemerkungen über die Sensibilität an sich und ihr Verhältniß zur Vernunft macht, seine Gliederung wissenschaftlich zu rechtfertigen, halten wir deßwegen auch für kaum ernstlich gemeint. Um was es Bautain zu thun war, das war die verschiedenen irrigen Lebensrichtungen,

die gewöhnlich der Vergangenheit schon bekannt auch heute noch die Schaubühne dieses Lebens beherrschen, zu portraitiren und zu beurtheilen. Daß aber diese Richtungen nicht in einem streng logischen Verhältniß zu einander stehen, wird jedermann zugeben und war es einmal die Absicht des Verfassers, in dieser Weise practisch zu werden, so müssen wir es ihm zum Verdienst anrechnen, daß er nicht pedantisch verfahren ist, und einer dem Leben entnommenen Gruppirung, das sieht Jeder gleichfalls ein, konnte auch nur eine mehr auf das Aeußerliche berechnete Motivirung unterbreitet werden.

Nach diesen Bemerkungen können wir nunmehr mit vollem Genuß dem Verhöre lauschen, das der geistvolle Abbè mit den einzelnen Systemen vornimmt. Die Ersten, mit denen er sich beschäftigt, sind die Materialisten oder Sensualisten. Ohne einen eigentlich streng wissenschaftlichen Hintergrund, wenn auch thatsächlich auf theoretischen Prämissen fußend, fragt diese Richtung in allen Fällen des Handelns nur ihre sinnliche Empfindung um Rath. Die Sinnenlust ist das Ziel, nach dem sie jagt. Es versteht sich von selbst, daß Bautain von seinem Kriterium aus eine Anschauung verdammt, die den Egoismus recht eigentlich zu ihrem Mittelpunkt hat. Folgt eine theilweis mit der vorigen verschwisterte, aber viel sublimere Richtung: sie erholt sich ebenfalls bei der Empfindung, nur nicht bei der niedern, sondern bei dem Gefühle Rathes, und hieher zählt Bautain die sentimentalen Seelen aller Art. Auch sie erhalten einen verurtheilenden Spruch, weil das Gefühl, von allem Andern abgesehen, keine Autorität in sich trägt, um die Gerechtigkeit wie das Opfer sicher zu stellen. Besonders interessant ist es, was Bautain hiebei

über den Quietismus bemerkt. Um dieser wie es scheint, immer noch in Frankreich lebendigen Richtung zu begegnen, entwickelt B. zuerst den Begriff des Mystischen überhaupt und das Wesen des wahren Mysticismus. Wenn in diese Erörterung auch einige specifisch Bautainsche Gedanken, wie Jeder leicht finden wird, sich einmischen, so rechnen wir sie doch zu dem Schönsten und Vortrefflichsten des ganzen Buches. Die Entwicklung des Quietismus nach seiner Geschichte und seinem Wesen offenbart uns überall das gründliche Verständniß dieser verwickelten Erscheinung, und so sehr wir glauben, daß die Stellung Fenelons in dem großen quietistischen Kampfe etwas mehr zu seinen Gunsten hätte präcisirt werden können, so halten wir es doch für das Zeichen einer gesunden und unbefangenen Anschauung, wenn B. im Unterschied von früheren Behandlungen Licht und Schatten nicht mehr so ausschließlich zwischen Fenelon und Bossuet vertheilt. — Nachdem die beiden genannten Richtungen abgefertigt, ruft Bautain die Repräsentanten einer andern Weltanschauung vor sein Tribunal, im Allgemeinen die Vertreter der rationellen Richtung in der Gesellschaft. Die Moral der politischen Köpfe mit ihrem Bestreben, stets die goldene Mitte zu wandeln und mit dem unverrückten Blick auf das eigene Interesse, müssen wir als trefflich charakterisirt bezeichnen, wenn es uns auch scheinen will, daß eben die beiden genannten Merkmale dieser Moral etwas mehr, als dieß geschehen, hätten unter einander vermittelt werden sollen. An diesen Punkt knüpft Bautain auch schlagende Bemerkungen über das Erscheinen dieser Moral auf dem Schauplatz des öffentlichen Lebens, über die berüchtigte Regierung des juste milieu. — Daß das sittliche

Kriterium unsers Verfassers gegen diese ganz selbstsüchtige, opferunfähige Richtung sich erklärt, versteht sich von selbst; und nicht besser ergeht es der Moral des reinen Rationalismus. Steigt bei der vorigen Richtung die Vernunft von ihrer Höhe herab, um in der sinnlichen Welt sich theoretisch und practisch zu verfestigen, so bleibt sie hier auf ihrem Throne und in sich selbst den sittlichen Schwerpunkt findend, gelangt sie zu einer Moral, wie sie historisch im Stoicismus und im kantischen System aufgetreten ist. Das Schöne an der Stoa ist vortrefflich und wahrhaft glänzend geschildert. Dagegen halten wir die Darstellung des eigentlichen stoischen Systems nicht für ganz genau.

Nicht so fast der Widerspruch zwischen der Metaphysik und der Moral der Stoa ist es, was erörtert werden muß, als der Unterschied zwischen der systematischen stoischen Moral und dem Stoicismus als einer Lebensrichtung. Wenn wir nicht ganz irren, liegt in diesem Punkt die Schwierigkeit und es ist die Aufgabe zu zeigen, daß beide Seiten der merkwürdigen Erscheinung auf das Bedeutendste von einander abweichen, aber andererseits auch in ihrem Ausgangs- und Endpunkt wieder einander berühren. — Die Kantische Philosophie ist von Bautain, soweit es für seinen Zuhörerkreis nothwendig war, erschöpfend, präcis und klar vorgetragen.

Die Moral der Stoa wie des Kantianismus und noch eine dritte Richtung, die B. anführt, die der souverainen Vernunft, finden keine Gnad vor der sittlichen Idee, weil sie jedenfalls alle auf das Opfer sich nicht verstehen. Nun aber zieht eine glänzende Erscheinung unsere Aufmerksamkeit auf sich, der Platonismus oder das System des transcendentalen Rationalismus. Die Vernunft er-

schwingt sich auf diesem Standpunkt über sich selbst, sie ist nicht mehr raison, sondern intelligence (ein specifisch Bautainscher Ausdruck), sie ist das Vermögen, durch das wir die Ideen erfassen und mit dieser ganzen transcendentalen Welt in die innigste, wenn auch vorzugsweis nur receptive und passive Beziehung treten.

Bautain schildert uns das platonische System mit einer wunderbaren Farbengluth, dabei aber auch mit einer meisterhaften Klarheit und Durchsichtigkeit. Wir fürchten nur, daß er etwas gar zu viel Licht in den Platonismus gebracht hat und stimmen besonders nicht zu, wenn er den großen griechischen Philosophen seine Ideen in eine so lichtvolle Beziehung zur Gottheit stellen läßt. Wir müssen überhaupt dem H. Uebersetzer Recht geben, wenn er bemerkt, daß die platonische Philosophie von unserem Verfasser etwas gar zu günstig beurtheilt worden sei. — Uebrigens die Probe vor dem sittlichen Kriterium hält sie bei ihm keineswegs aus; B. verurtheilt sie, weil auch ihre Moral keine Ahnung jener Liebe hat, die im Opfer, wie in ihrem Elemente lebt.

Es folgen sofort noch einige Systeme, in denen der Rationalismus sich abschließt; zuerst zwei bastardartige Richtungen der Vernunft, der Scepticismus, der Alles aerwirft, und der Eklekticismus, der Alles bejaht und billigt. Der Proceß ist beiden Systemen bald gemacht, da sie entweder gar keine oder doch gar keine bestimmte Moral haben. Wir machen hier aber ausdrücklich auf die köstliche und geistreiche Manier aufmerksam, mit der B. bei diesem Verhör den Eklekticismus geißelt: es bildet dieß vielleicht den Glanzpunkt des ganzen Buches.

Endlich beschließt B. seine richterliche Thätigkeit,

indem er den Pantheismus, in welchen nach ihm aller Rationalismus consequenterweise ausläuft, einer Beurtheilung unterzieht. B. zeigt auch hier die gründlichste Kenntniß dießer Anschauung, sowohl nach ihrem innersten Mittelpunkt als ihrer Geschichte. Er verurtheilt ihre Moral um so mehr, als der Pantheismus es eigentlich — wie wenigstens B. glaubt — zu gar keinem Sittensystem zu bringen vermag.

So hätten alle Systeme — Schöpfungen, auf die der menschliche Geist theilweise so stolz ist, ihre Verurtheilung gefunden. In keinem schlägt als die lebende Pulsader die reine und unverkümmerte sittliche Idee: sie alle verletzen dieselbe vielmehr, sei es in höherem oder niedererem Grade. Und wir können hier noch hinzufügen, daß auch kein einziges die untergeordnete Probe der vier Bedingungen vollkommen zu bestehen im Stande war. Aber wohin nun unsere Schritte lenken? Was noch übrig ist, das ist blos das Christenthum; seine Moral allein harmonirt mit dem sittlichen Ideal, das in unsern Herzen lebt. So bleibt uns Nichts, als uns dieser Lehre in die Arme zu werfen und mit diesem Entschluß sind wir in den Vorhof der christlichen Moral getreten, würdig und vorbereitet, sofort von unserem Führer in das Allerheiligste dieses wunderbaren Tempels geleitet zu werden. — Wir wollen an diesem Punkte nicht wiederholen, was wir schon oben bemerkt und wünschen nur, daß recht Viele von den Zuhörern des berühmten Mannes auf diesem Wege den etwa verlorenen Glauben wieder gefunden haben mögen, der, wenn er auch im Unterschied vom ungebrochenen Glauben nicht ganz das Lob verdient, das ihm B. irgendwo in seinem Buche spendet, doch das Glück ihres Lebens

wiederherstellen und begründen wird. Wir zweifeln auch nicht, daß das Buch in weitern Kreisen unter Beihilfe der göttlichen Gnade vielfach dazu beitragen mag, den Glauben zu erneuen oder doch zu kräftigen. —

Alle Erörterungen des Buches sind mit Geist und Gelehrsamkeit durchgeführt und besonders schlagen wir den geschichtlichen Werth desselben nicht nieder an, und so können wir schließlich keinen Anstand nehmen, um unsere Bemerkungen in einem Gesamturtheil zusammenzufassen, diese Vorlesungen sowohl für wissenschaftliche als practische Zwecke bestens zu empfehlen.

Möge der gelehrte Verfasser auch seine weiteren Vorlesungen nicht versäumen, einem größeren Publicum zugänglich zu machen! Die Uebersetzung des französischen Textes ist durchaus fließend und gelungen, und wir glauben, daß H. Gaißer sich ein Verdienst erworben, indem er ein so interessantes Buch in die deutsche Litteratur eingeführt hat. Repetent Ruckgaber.

4.

Katholische Liturgik von Dr. Jacob Fluck, ordentlichem Professor der Theologie an der katholisch-theologischen Facultät in Gießen. Regensburg, Verlag von Georg Joseph Manz. Erster Theil 1853. S. 570. Pr. 3 fl. 30 kr. Zweiter Theil in zwei Abtheilungen 1855. S. 900. Pr. 5 fl. 30 kr.

Die Liturgik von Fr. Xav. Schmid hat bisher unter den neuern Bearbeitungen dieser Disciplin mit Recht den ersten Platz eingenommen. Die „Liturgia sacra“ v. Jos. Mahrzoll und Jos. Schneller ist nur ein Sammelwerk mit allerdings schätzbarem historischem Material; in

der „christkatholischen Liturgik“ von Hnogek vermißt man ziemlich stark die für den Gegenstand wünschenswerthe Ordnung und geistige Durchdringung des Stoffes; die viel versprechende wissenschaftliche „Darstellung des kath. Kultus von Joh. Bapt. Lüft“ ist nicht über das Legen der Fundamente hinausgekommen und scheint leider für immer unvollendet zu bleiben; die in neuerer Zeit auch in Deutschland viel verbreiteten „institutiones liturgicae ad usum seminarii Romani“ von Fornici erfüllen ihren Zweck sehr gut, lassen aber für eine ausgedehntere Behandlung des Gegenstandes wohl noch Raum. Bei diesem Stand der Dinge war es ein sehr rühmliches Unternehmen Fluck's, seine Muße und Kräfte einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Liturgik zuzuwenden. Referent hebt das Verdienst dieser Arbeit um so lieber hervor, je mehr jene Disciplin eine dem Stande der andern theologischen Disciplinen entsprechende Ausbildung bedarf, und er die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen glaubt, daß sie durch vorliegendes Werk rühmlich gefördert worden sei.

Fluck ist sich seiner Aufgabe, eine wissenschaftliche Liturgik zu schreiben, klar bewußt, und sucht demgemäß in der „Idee des Kultus“ ein das Ganze beherrschendes Princip und ein festes Fundament für seinen Bau. „Die Liturgik, sagt er, hat ihr Object, die Liturgie oder den Kultus als ein System darzustellen. Dies geschieht aber nur dann, wenn es ihr gelingt, die Gesammtheit der liturgischen Formen als ein Ganzes darzustellen, das von einer Grundidee durchdrungen und getragen wird, so daß dessen einzelne Theile gleichsam als Ringe einer Kette, als Glieder Eines Leibes erscheinen, die wie mit der Grundidee, so auch unter sich auf das Engste zusammen-

hängen; mit andern Worten, wenn es ihr gelingt, den Kultus als eine Art geistigen Organismus nachzuweisen." (S. 4). Diese Idee ist ihm nach dem Wesen des Kultus eine zweitheilige, nämlich eine Idee des Kultus nach seiner göttlichen oder objectiven und nach seiner menschlichen oder subjectiven Seite. Nach jener Seite bezeichnet er die Idee des Kultus „als Vermittlung der Erlösung selbst, als Einführung derselben in das Geschlecht oder ihre Subjectivirung," nach dieser „als die äußere Darstellung der innern Religiosität der Gemeinde."

Diesem gemäß bekommt er zunächst zwei Haupttheile der speciellen Liturgik, einen sacramentalen und einen latreutischen, von denen der Erste eine Reihe von Kultacten umfaßt, in denen Gott durch den Priester als sein Organ thätig ist, gleichsam zu den Menschen gnadenvoll herabkommt, der zweite eine Reihe solcher Kultacte, in denen der Mensch (die Gemeinde) thätig ist und von der Gnade Gottes durchdrungen in Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott empordringt. Als sacramentale Kultacte zählt der Verfasser auf: Messe, Predigt, Sacramente und Benedictionen, als latreutische: das Bekenntniß des Glaubens, das Sündenbekenntniß, das Gebet nach seinen verschiedenen Arten, das heilige Lied, verschiedene symbolische Handlungen. In der Ausführung des zweiten Theiles hat jedoch der Verfasser die Bestandtheile des latreutischen Kultus etwas anders geordnet. Er behandelt in einem ersten Abschnitte die wesentlichen oder Grundbestandtheile des latreutischen Kultus und rechnet dazu: Glaubenbekenntniß, Gebet in seinen verschiedenen Arten, das heil. Lied; in einem zweiten Abschnitte „die

außerwesentlichen Bestandtheile oder die Ceremonien des latreutischen Kultus;" und in einem dritten Abschnitte „die kirchlichen Andachten, welche aus den wesentlichen Bestandtheilen des latreutischen Kultus samt ihren Ceremonien entstehen," nämlich Breviergebet, Meßandachten, Nachmittagsandachten, Prozessionen und Wallfahrten. Ein dritter Theil unserer Liturgik ist sacramental latreutischer Kultus überschrieben und handelt von den heil. Zeiten und Orten.

Wir begnügen uns diesen allgemeinen und kurzen Aufriß des Werkes gegeben zu haben und wenden uns zum Einzelnen. Der Verfasser sucht der Liturgik in dem Complexe der theologischen Disciplinen eine andere Stellung anzuweisen, als sie bisher einnahm. Er will sie als wissenschaftliche Darstelluug des kirchliche Lebens von den Disciplinen der practischen Theologie, „welche die Fortbildung der Kirche in die Zukunft hinein mittelst der Thätigkeit der Geistlichen als eines Organes der Kirche zum Gegenstande haben," unterschieden und in die Reihe der streng systematischen Theologie gestellt wissen (S. 8 ff). Wir betrachten dieses als eine künstliche Erhebung der Liturgik, die ihr nur schaden kann. Denn wenn von practischen Disciplinen der Theologie überhaupt die Rede sein kann, so ist die Liturgik unter diese zu stellen. Sie hat wahrhaft kirchliche, oder wenn man will göttlich-menschliche Thätigkeiten darzustellen, die in der Kirche zur Erlösung und Heiligung der Menschen im Namen und Auftrage Jesu Christi von eigens dazu bestimmten Organen vollführt werden, und die deßhalb wie die andern kirchlichen Thätigkeiten, das Katecheten- und Predigtamt, zu der Erhaltung und Fortführung der Kirche in die Zukunft

hinein beitragen. Fluck sagt selbst S. 10, daß die Pastoral neben andern auch „die rechte Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes durch den Geistlichen" zu lehren habe. Nun aber kann der Liturgik nicht wohl ein anderes Gebiet zugewiesen werden, als die hohenpriesterlichen Thätigkeiten Christi, wie sie zur Erfüllung des Zweckes der Kirche und zu ihrer beständigen Belebung und Erhaltung unter der Obhut der kirchlichen Obern stellvertretend fortgesetzt werden. Der Verfasser scheint die veraltete Ansicht zu haben, daß die Aufgabe der Pastoral ausschließlich darin bestehe, Anleitung zur Besorgung eines geistlichen Amtes zu sein. Ueber diese Sphäre glaubt er mit Recht seine Disciplin erheben zu sollen. Aber er wollte diese Erhebung auf Kosten der ebenbürtigen Schwestern, der Katechetik und Homiletik, vollziehen.

Diese von dem Verfasser etwas unklar aufgefaßte Stellung rächte sich in der Ausführung mitunter ziemlich stark. Einmal glaubte er nach seinem Begriffe von Liturgik dieselbe von Rubricistik, von der Beschreibung und Geschichte der Liturgie, von der Theorie und Reformirung des Kultus (S. 4) streng unterscheiden zu müssen. Ihre Function ist allerdings in keiner der genannten Behandlungen liturgischer Stoffe beschlossen, aber die Liturgik ist unvollkommen, wenn sie sich gegen Rubricistik, Geschichte der Liturgik u. s. w. abschließt. Das hat nun der Verfasser in der Ausführung thatsächlich nicht gethan, aber es ist ihm durch Festhaltung der einseitig bestimmten Aufgabe der Liturgik nicht möglich geworden, das rechte Maaß und Verhältniß zu treffen, nach welchem die Rubriken, das Historische, Archäologische und Rationelle am Kultus in einer ihre Aufgabe ganz erfüllenden Liturgik berücksichtigt sein sollten. Es

scheint fast, als ob sich der Verfasser in den genannten Beziehungen mehr vom Zufall als von einem wissenschaftlichen Kanon habe bestimmen lassen. So findet man bei dem einen Kultgegenstande einläßliche historische und archäologische Studien, bei einem Andern vermißt man sie, oder sind sie ungenau. Fast durchgängig sind aber die Rubriken unbeachtet geblieben. — Man vermißt daher nicht selten eine vollständige und ebenmäßige Behandlung der liturgischen Gegenstände und Acte. Wir werden später noch Einzelnes besonders hervorheben.

Jene einseitige Begriffsbestimmung der Liturgik hat weiter auf den Mißstand geführt, daß die Person des Liturgen ganz in den Hintergrund tritt oder ganz verschwindet. Im Besondern ist nirgends von einem Liturgen die Rede. Streng genommen ist nach der Ausführung Fl.'s ein solcher nur beim sacramentalen Kulte nothwendig, indem der Kult nach seiner göttlichen Seite von dem Priester als Organ Gottes und in dessen Namen ausgeführt wird. Nach seiner menschlichen Seite aber erscheint er als Gemeinde-Thätigkeit, als Gemeinde-Gottesdienst, und ein Liturge kommt hier weiter nicht in Betracht, als daß ganz allgemeinhin einmal bemerkt ist, „die menschliche Seite am Kulte umfasse die Bestandtheile, welche als Thätigkeiten der Gemeinde erscheinen, sei es nun, daß sie von der Gemeinde als solcher, sei es daß sie von dem Priester als ihrem Repräsentanten ausgehen“ S. 47. — Es ist aber sicherlich eine mangelhafte und schiefe Behandlung der katholischen Liturgik, wenn der Liturge in der kath. Kirche nicht genau gewürdigt wird in seiner Stellung zur priesterlichen Thätigkeit Christi, zur Kirche und Gemeinde. —

Ref. kann nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, daß die zu starke Auseinanderhaltung der göttlichen und menschlichen Seite im Kultus mannigfach störend auf die Ausführung im Einzelnen eingewirkt hat. Es läßt sich nicht läugnen, daß im kath. Kultus göttliche und menschliche Thätigkeiten sich unterscheiden, aber sie greifen so sehr in einander über und stehen in einer solchen Wechselbeziehung zu einander nicht blos im Großen und Ganzen, sondern auch in den einzelnen Acten, daß eine strenge Scheidung der Kultacte mit göttlicher oder menschlicher Thätigkeit nicht vorgenommen werden kann. Entweder muß in diesem Falle ein und dieselbe liturgische Handlung doppelt dargestellt werden, oder sie kann nicht eine allseitige Behandlung finden. Das erste ist bei unserer Liturgik wiederholt der Fall z. B. bei der Messe Thl. I. S. 97—191 und Thl. II. S. 506—514. Bei der Predigt Thl. I. S. 391—415 und Thl. II. S. 9—11. Auch letzteres ließe sich da und dort nachweisen. Es wäre sicherlich besser gethan gewesen, wenn statt das Göttliche und Menschliche an den Kultacten streng zu scheiden und sie darnach zu charakterisiren, mehr der Zweck derselben hervorgehoben und dieser zum Eintheilungsgrunde gemacht worden wäre. Man bekommt darnach auch sacramentale und latreutische Kulttheile, und wenn man will auch ethische, insofern einzelne Acte im Kulte vorzugsweise auf Erbauung und sittliche Erweckung abzielen. Hiebei würde aber bei dem sacramentalen Kulte nicht die göttliche Thätigkeit, sondern die Gnadenvermittlung betont, bei welcher nach dem kath. Lehrbegriffe Gott und Mensch thätig sind; bei dem latreutischen nicht die menschliche Thätigkeit, sondern die religiöse Verehrung, die wohl vorzugsweise

von der menschlichen Seite ausgeht, aber durch die Kirche und ihre Organe geregelt und geleitet ist und die Wechselwirkung Gottes beziehungsweise der Heiligen nicht nur nicht ausschließt, sondern herbeiführt oder herbeiführen will. Es will übrigens damit die von Fl. befolgte Eintheilung nicht als eine unbrauchbare bezeichnet werden, sondern nur als eine solche, die noch nicht genug vermittelt ist und in der Behandlung einzelner liturgischer Stoffe erhebliche Schwierigkeiten darbietet.

Darüber will Ref. nicht rechten, ob die wissenschaftliche Behandlung dadurch gewonnen habe, daß Fl. in einem ersten sogenannten allgemeinen Theile nur von der Idee und der Form des Kultes redet, und die Darstellung der hl. Orte und Zeiten in einen dritten Theil der speciellen Liturgik verweist. Jedenfalls ist aber die Bezeichnung dieses letztern Theils als „sacramental-latreutischer Kult" unerklärlich wie unerklärt. Denn weil sich der sacramentale wie der latreutische Kult innerhalb von Zeit und Raum bewegt, so sind Zeit und Raum, so weit sie dem Kulte dienen, doch nicht sacramental-latreutischer Kult selbst; sie sind nur die allgemeinen Bedingungen zu einer geregelten und gedeihlichen Vollziehung des Kultus. Darum wäre wohl die Darstellung der hl. Zeiten und Orte, auf welche im sacramentalen und latreutischen Kult so oft Bezug genommen werden muß, besser in dem allgemeinen Theile vorausgeschickt worden. Dieser Abmangel eines ausführlichern allgemeinen Theiles, der nun einmal nicht umgangen werden kann und den auch Fluck nicht ganz umgehen konnte, führte auch zu einigen andern Uebelständen. Es hat sich nirgends Platz gefunden, von den Kultpersonen zu reden, ebenso ist nirgends von den Kultmitteln in

specie die Rede. Nur anläßlich der Erklärung des Ritus der hl. Messe ist Thl. I. S. 113—114 von den priesterlichen Kleidern und von den Geräthschaften zur Darbringung des hl. Meßopfers die Rede. Von den andern Kultkleidern und Geräthschaften ist nirgends mehr etwas zu finden. Die Natursymbole als wesentliche constitutive Elemente der liturgischen Acte sind ganz weggeblieben. Es ist vom Wasser, Oel, Salz u. s. w. nur als Gegenständen der Benedictionen die Rede.

Bei der Geschichte der abendländischen Liturgien hätte die verdienstvolle Arbeit Mone's [1]) auch Erwähnung und Berücksichtigung verdient. Ueber die wichtige Ambrosianische Liturgie ist auch ganz kurz weggegangen. Was der Verf. über die liturgischen Kleider bei der Meßfeier Thl. I. S. 114 fg. sagt, ist nicht ganz genau und klar. Er hätte sich am besten an die gründlichen Untersuchungen Tomassins [2]) in diesem Punkte angeschlossen. Auch in manchen andern Puncten vermißt man eine ganz verläßliche Genauigkeit; z. B. ist nicht gesagt, wann die blaue Farbe zu den vier andern Kirchenfarben hinzugekommen sei, während es aus Durandus [3]) unschwer zu erheben gewesen wäre. Bei der Application der Messen für Andersgläubige hätte auch auf den Unterschied von Applicationen für Lebendige und Abgestorbene hingewiesen werden sollen. Das Geschichtliche über die Sequenzen S. 161 ist offenbar zu mager ausgefallen; es ist das Verdienst Notker's

1) Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Fr. Jos. Mone, Archivdirektor in Karlsruhe 1850.

2) Vet. et nov. eccl. discipl. Pars I. lib. II. cp. 45 nr. 1 ffg.

3) Ration. lib. III. cp. 18 nr. 8.

in Sachen der Sequenzen nicht hervorgehoben, der Anspruch der Franzosen [1]), daß sie vor den Dichtungen Notker's Sequenzen gehabt hätten, nicht berührt. Die Frage, ob das pater noster in der Meßliturgie noch zum Kanon gehöre oder als entferntere Vorbereitung zur Kommunion anzusehen sei [2]), ist ganz umgangen. Während das Geschichtliche der kirchlichen Lesungen mit großer Genauigkeit und Gründlichkeit verfolgt wurde (Thl. I. 362 ffg.), ist dagegen ihre jetzige Stellung und Function in der Liturgie nicht präcisirt, sondern nur ihr Inhalt angegeben.

Dem Ref. ist ferner aufgefallen, daß Thl. I. S. 391 bis 415 ein kleiner Auszug aus der Homiletik geboten wird, während es genügt hätte, sich hier auf die liturgische Bedeutung und Stellung der Predigt zu beschränken; nur hätte dabei auch ihr Verhältniß zur Meßfeier ins Auge gefaßt werden sollen, denn „sacram concionem intra missarum solennia, evangelio scilicet recitato, haberi, antiqui instituti est“ [3]).

Es ist sehr anerkennenswerth, daß Fl. in die Materie über die Benedictionen durch eine genaue klare Eintheilung und Aufzählung Uebersichtlichkeit zu bringen sucht, aber hierin fehlt er sicherlich, wenn er den objectiven Charakter der Sacramentalien oder Benedictionen so gut als ganz übersieht, und sie nur unter dem Gesichtspunkte von kirchlichen Fürbitten auffaßt, deren Wirksamkeit ganz von dem Zuthun des Menschen (des Benedicirenden nämlich und des Benedicirten) abhängt. Es ist diese Auffassung um so

1) cf. Guéranger, institutions liturgiques tom. I. p. 260.
2) Probst, Verwaltung der hochh. Eucharistie, S. 362.
3) Carl Borr. pastorum instruct. ed. Westhoff, p. 32.

weniger zu erwarten gewesen, als auch die niedern Weihen einschließlich das Subdiaconat zu den bischöflichen Personalbenedictionen gerechnet werden. Man kann zugeben, daß die Sacramentalien oder Benedictionen als Fürbitten aufgefaßt werden, aber muß dabei annehmen, daß die Fürbitte von einem Liturgen im Namen der Kirche vorgenommen an und für sich schon irgend eine wenn auch nicht irresistible so doch bis auf einen gewissen Grad übernatürlich wirksame Kraft in sich schließe, da die Kirche nicht bloß in den Sacramenten sondern auch anderwärts und vorzugsweise in den Sacramentalien Gnadenspenderin ist. Eine objectivere Anschauung der Sache hätte den Verf. vor der faden Erklärung des großen Verlangens nach dem Primiziantensegen bewahrt und ihn wohl auch veranlaßt, die Sacramentalien im Anschlusse an die Sacramente zu behandeln. Es wäre auch zu wünschen gewesen, daß auf die Benedictionen, welche sich weder im Missale, noch Pontificale, noch rituale romanum vorfinden, aber in Folge ihrer Aufnahme in Diöcesan-Benedictionalien (z. B. das große Benedictionale Constantiense) im Gebrauche waren, und zum Theile noch sind, Rücksicht genommen worden wäre.

Die Behauptung, daß „die Verbindung des Vaterunsers mit dem englischen Gruße im Mittelalter ihren Anfang genommen", Thl. II. S. 79 ist zum mindesten ungenau, da diese Verbindung zum erstenmale in dem Franciscaner-Brevier von 1525 erscheint. Dieselbe muß auch nicht sogleich in allgemeine Aufnahme gekommen sein, da Wicelius in seinem deutschen Katechismus v. J. 1542 keine Notiz davon nimmt.

Mit Recht hat der Verfasser der Litanei Thl. II. S.

107 — 134 eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, besonders der Geschichte der Allerheiligen-Litanei. Indessen hätte doch über deren Abschluß, nachdem die Zahl und Gattung der Heiligen in derselben lange geschwankt, Genaueres berichtet werden können. Deßgleichen hätte ihre Beziehung zu den dies litaniarum erörtert werden dürfen. — Bekanntlich verbot Clem. VIII. im J. 1601 den Gebrauch aller Litaneien außer der Allerheiligen- und lauretanischen Litanei; eine andere sollte liturgisch nur dann gebraucht werden, wenn die congr. rituum die Genehmiguug ertheilt hätte. Fluck meint, diese Vorschrift sei in Deutschland nie practisch geworden (Thl. II. S. 132). Serrarius berichtet uns aber eines Andern, indem er sagt: Herzog Wilhelm von Bayern habe 27 Litaneien, welche von der congr. rituum approbirt worden seien, in ein Buch sammeln lassen [1]).

Ueber die Meßandachten von Seite des Volkes (Thl. II. S. 506) ist zu leicht hinweggegangen. Als Uebersetzer des liturgischen Werkes von Gueranger hätte Fluck sich wohl auch veranlaßt fühlen sollen, darüber etwas zu sagen, ob es angehe, dem Volke Andachtsbücher in die Hand zu geben, in welchen die Liturgie in die Landessprache übersetzt ist. Gueranger hat sich entschieden dagegen ausgesprochen, und mißbilligt überhaupt das private Lesen aus Büchern während der Messe und wünscht allgemeinen Gesang der Antiphonen, Graduale ꝛc. in lateinischer Sprache [2]). Die Durchführung dieser Idee scheint uns unmöglich, eine Theilnahmslosigkeit des Volkes aber bei der Messe sehr nachtheilig, daher halten wir es für vollständig gerecht-

1) Litaneuticum lib. II. cp. 1.
2) l. c. Bd. III. S. 165 ff.

fertigt, wenn dem Volke Meßandachten in der Muttersprache in die Hand gegeben werden.

Während der Verfasser dem Breviergebete die größte Sorgfalt gewidmet hat, kann dieses weniger von den Gemeinde- und Volksandachten gesagt werden. —

Ref. wollte durch Hervorhebung von Ausstellungen, die er an dem liturgischen Werke Flucks in einzelnen Punkten machen zu können glaubte, ein günstiges Urtheil über das Ganze nicht abscheiden, da er wohl weiß, welche Schwierigkeiten bei der systematischen Behandlung der Liturgik zu überwinden sind, und wie viel noch zu leisten übrig ist, bis eine allen Anforderungen entsprechende Liturgik zu Stande gebracht sein wird. Das Streben des Verfassers, die katholische Liturgik der bloßen oder vorzugsweise empirischen Behandlung zu entheben und ihr wissenschaftlichen Charakter und Systematik zu geben, verdient volle Anerkennung. Es muß ihm das Verdienst zugesprochen werden, die Lösung der Aufgabe, welche der Liturgik in wissenschaftlicher Beziehung gestellt wird und gestellt werden muß, um ein Namhaftes gefördert zu haben.

Dr. Bendel, Convictsdirector.

III.

Actenstücke

betreffend das österreichische Concordat.

1.

Allocution Sr. Heiligkeit des Pabstes Pius IX. vom 3. Nov. 1855.

Venerabiles Fratres! Quod pro Apostolica Nostra de universo Dominico grege sollicitudine, ac paterna erga omnes fideles populos Imperiali et Regiae Austriacae Dominationi subjectos caritate vel ab ipsis supremi Nostri Pontificatus primordiis omni studio curavimus, et maxime concupivimus, Venerabiles Fratres, ut nempe sanctissimae nostrae religionis rebus ac rationibus in vastissimo illo imperio consulere possemus, id singulari Dei Optimi Maximi beneficio, et insigni Carissimi in Christo Filii Nostri Francisci Josephi Austriae Imperatoris et Regis Apostolici pietate, Nobis tributum esse vehementer laetamur. Namque idem religiosissimus Princeps ubi aviti sui imperii gubernacula tractanda suscepit, justissimis Nostris ac Praedecessorum Nostrorum votis quam libentissime obsecundans, ac probe noscens, ex divina nostra religione ejusque salutifera doctrina veram populorum felicitatem, incolumitatem tranquillitatemque omnino pendere, nihil sibi antiquius habendum esse duxit, quam in amplissimis suis ditionibus Catholicae Ecclesiae libertatem cum maxima sui nominis gloria, et ingenti bonorum omnium gratulatione asserere ac tueri. Nostris deinde curis omni alacritate et filiali prorsus pietate magis in dies obsequutus a Nobis enixe efflagitavit, ut cum ipso Conventionem inire vellemus, qua et ecclesiastica in suo imperio negotia componere, et spirituali illorum populorum utilitati Auctoritate Nostra Apostolica majorem in modum prospicere valeremus. Vos ipsi, Venerabiles Fratres, vel facile intelligitis, quanta animi Nostri ju-

cunditate exceperimus has Caesareae et Apostolicae Majestatis postulationes, omni certe laude dignas, quae Nostris ac Decessorum Nostrorum optatis studiisque plane respondentes luculenter ostendunt quo religionis amore idem praestantissimus Princeps eniteat. Nulla igitur interposita mora, curas omnes cogitationesque Nostras ad tam salutare conficiendum negotium convertimus, ac Deo bene juvante, exoptatam cum eodem Carissimo in Christo Filio Nostro Conventionem absolvimus. cui ex utraque parte delecti Plenipotentiarii subscripserunt, nomine scilicet Nostro Dilectus Filius Noster Michael S. R. E. Presbyter Cardinalis Viale Prelà, Noster et hujus Sanctae Sedis apud ipsam Caesaream et Apostolicam Majestatem Pro-Nuntius, ac nuper a Nobis Bonóniensium Archiepiscopus renunciatus, nomine vero ejusdem clarissimi Imperatoris et Regis Venerabilis Frater Josephus Othmarus Archiepiscopus Vindobonensis. Quam quidem Conventionem jam a Nobis ipsoque Imperatore et Rege ratam habitam Vobis exhiberi jussimus cum Nostris Apostolicis Litteris, quibus illam rite solemniterque confirmavimus.

Nunc vero non possumus, quin palam publiceque in hoc amplissimo vestro consessu summam illam Vobiscum communicemus laetitiam, quam ex hoc faustissimo eventu percepimus cum datum Nobis fuerit ea statuere, quae in vastissimo illo imperio tum ad Catholicae Ecclesiae et hujus Sanctae Sedis dignitatem, auctoritatem, doctrinam, ac jura tuenda, tum ad spirituale illorum populorum bonum quotidie magis procurandum fovendumque maxime pertinent. Etenim, Venerabiles Fratres, illud in primis eadem in Conventione cautum fuit, ut Religio Catholica Apostolica Romana in univero Austriaco Imperio, et in singulis, quibus illud constituitur, Ditionibus sarta tectaque semper sit servanda cum iis omnibus juribus et praerogativis, quibus ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus ipsa frui ac potiri omnino debet. Cum autem Romanus Pontifex Christi hic in terris Vicarius, et beatissimi Apostolorum Principis Successor primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam divino obtineat jure, tum catholicum hoc dogma in ipsa Conventione luculentissimis fuit verbis expressum, ac propterea simul de medio sublata, et radicitus evulsa, penitusque deleta falsa illa perversa et funestissima opinio eidem divino primatui ejusque juribus plane adversa, et ab hac Apostolica Sede semper damnata atque proscripta, de habenda scilicet a civili Gubernio venia, vel executione eorum, quae res spirituales et ecclesiastica negotia respiciunt. Quocirca sancitum fuit, ut prorsus libera, et nulli unquam cujusque

generis regiae veniae obnoxia esse debeat mutua omnium Austriacae Ditionis sacrorum Antistitum, Cleri, et fidelium populorum cum hac Apostolica Sede communicatio in rebus spiritualibus, ecclesiasticisque negotiis. Neque minori certe studio consultum est, ut sacrorum Antistites in episcopali munere fungendo plenam habeant libertatem, quo in proprii gregis salutem procurandam magis in dies incumbere possint. Siquidem inter alia statutum est, ut Archiepiscopi et Episcopi omnimoda libertate possint non solum cum suo Clero populoque fideli communicare, verum etiam pastorales epistolas, instructiones, et mandata de ecclesiasticis rebus publicare: et clericos ad sacrorum Canonum normam ecclesiasticae militiae adscribere, eosque sacris ordinibus initiare, et quos indignos existimaverint ab illis arcere; beneficia minora erigere; paroecias fundare ac ordinare; publicas preces, supplicationes praescribere, et indicere; et Synodos cum provinciales, tum dioecesanas cogere; ac pestiferos libros religioni morumque honestati perniciosos censura perstringere, et ab illorum lectione fideles deterrere. Et quoniam rei cum sacrae tum civilis maxime interest, ut adolescentes pietatem sanamque doctrinam mature addiscant, idcirco cautum est, ut in singulis publicis privatisque scholis omnis catholicae juventutis institutio cum catholicae Ecclesiae doctrina plane congruere debeat. Quapropter Episcoporum erit ex proprii officii munere non solum religiosam juventutis educationem in omnibus quibusque instructionis locis dirigere, verum etiam studiosissime advigilare, ut in quavis tradenda disciplina nihil unquam doceatur, quod catholicae religioni morumque honestati adversetur; adeoque catholicae omnes primordiorum scholae ecclesiastico inspectori erunt subiiciendae. Praescriptum quoque est, ut Episcopi ex Sacrorum Canonum sanctione Clericorum Seminaria omni prorsus libertate regant, moderentur, administrent, ac pro eorum prudentia et arbitrio in iisdem Seminariis tum Rectores, tum humaniorum litterarum severiorumque disciplinarum Professores et Magistros statuant, eligant, atque alumnos admittant. Nemini vero fas unquam erit absque Episcoporum auctoritate vel theologicas disciplinas, vel canonici juris scientiam, vel catechesim alicubi tradere.

Jam vero omnes ecclesiasticae causae, et illae, praesertim quae fidem, sacramenta, et sacri ministerii jura respiciunt, atque ad Ecclesiae forum unice spectant, ab ecclesiasticis judicibus erunt cognoscendae, qui ad sacrorum canonum normam et Concilii Tridentini praescripta de matrimonialibus etiam causis sententiam ferent, remissis tantum ad laicos judices iis rebus, quae civiles dumtaxat matrimonii

effectus attingunt. Atque ab eadem ecclesiastica auctoritate iudicium quoque erit proferendum de sponsalium existentia, deque effectibus quoad matrimonium impediendum, iis tamen sedulo servatis, quae idem Tridentinum Concilium, et Apostolicae felicis recordationis Pii VI. Decessoris Nostri Litterae, quarum initium „Auctorem fidei“ provide sapienterque constituunt. Sacrorum Antistites suo pleno fruentur jure infligendi Clericis reprehensione dignis poenas a canonicis legibus statutas, vel alias, quas ipsi congruentes existimaverint, neque ullo detineantur impedimento, quominus censuris animadvertere possint in quoscumque fideles, qui ecclesiasticas leges et canonicas sanctiones violare et frangere non dubitant. Etsi vero causae de patronatus jure ab ecclesiastico judice erunt cognoscendae, tamen consensimus, ut quando agatur de laicali patronatu, saecularia tribunalia possint judicare quoad eumdem patronatum. Ac temporum ratione habita concessimus, ut causas mere civiles clericorum laici judices cognoscant, atque indulsimus, ut ad laicum judicem deferantur causae circa crimina et delicta a Clericis admissa, quae imperii legibus animadvertuntur, ita tamen, ut in hisce criminalibus causis Episcopus, nulla interiecta mora, de rebus omnibus quam diligentissime certiorfiat, iique omnes habeantur respectus, quos clericalis conditio requirit.

Cum autem Dei domus summo religionis et venerationis studio ab omnibus sit colenda, tum Templorum reverentiae eorumque immunitati, quod fieri potuit, provisum est. Ipse vero religiosissimus Imperator et Rex nunquam patietur, ut Catholica Ecclesia, ejusque fides, liturgia et sacra instituta qua verbis, qua scriptis, qua factis ullo modo laedantur, despiciantur, et Episcopi sacrique ministri impediantur, quominus proprium obeant officium ac munus in fide praesertim morumque doctrina tuenda, atque in ecclesiastica disciplina servanda. Insuper validissimo suo auxilio efficiet, ut executione demandentur sententiae ab Episcopis contra clericos latae, ac vehementer sollicitus de honore, qui sacris debetur ministris, non solum nunquam sinet aliquid fieri, quod illis dedecori esse possit, verum etiam mandabit, ut omnes imperii sui magistratus debitum Archiepiscopis, Episcopis, et Clero honorem exhibeant.

Inter alias res sancitas huic Apostolicae Sedi fuit integrum inviolatumque suum jus servatum alias erigendi Dioeceses, novasque illarum peragendi circumscriptiones, cum ipsa ad fidelium utilitatem id redundare cognoverit, atque Caesarea et Apostolica Majestas in exercendo privilegio sibi ab eadem Sancta Sede concesso, praesentandi scilicet ac nominandi Episcopos, in posterum comprovincialium

Antistitum consilio in primis utetur. Prima cujusque Metropolitanae, Archiepiscopalis, et Episcopalis Ecclesiae dignitas a Nobis et Successoribus Nostris erit conferenda, nisi illa ad privatum laicalem patronatum pertineat, nam tunc secunda erit substituenda. Ad ceteras vero Dignitates et canonicales Praebendas Caesarea Majestas Sua nominare perget, iis tamen exceptis, quae ad liberam Episcoporum collationem vel patronatuum jus legitime acquisitum spectant. Quae quidem canonicales Praebendae iis erunt sacerdotibus tribuendae, qui dotibus ex canonum sanctione insigniti, vel in animarum cura exercenda, vel in ecclesiasticis negotiis tractandis, vel in sacris disciplinis tradendis fuerint cum laude versati. Constitutum etiam fuit, ut in Metropolitanis et Episcopalibus Ecclesiis, ubi desint, canonicus tum Poenitentiarius, tum Theologus, in Collegialibus vero Theologus Canonicus ex Concilii Tridentini praescripto quamprimum constituantur, atque secundum ejusdem Concilii sanctiones ac Pontificia Decreta hujusmodi munia conferantur. Cum autem ad animarum salutem vehementer conducat dignos atque idoneos Parochos eligi, sancitum est, ut omnes Paroeciae, publico indicto concursu, ac Tridentinae Synodi praescriptionibus diligenter servatis deferantur, et ad paroecias ecclesiastici patronatus unum ex tribus, quos Episcopus enunciata forma proposuerit, patroni praesentare teneantur. Summopere vero optantes perenne singularis Nostrae benevolentiae testimonium clarissimo Imperatori et Regi exhibere, quam libentissime Ipsi, ejusque catholicis in Austriaco Imperio Successoribus indultum concessimus nominandi ad omnes canonicatus et parochias subjectas patronatus juri, quod ex fundo religionis seu studiorum promanat, ea tamen lege, ut unus ex tribus deligatur, quos Episcopus publico habito experimento digniores iudicaverit. Neque omissum est prospicere, ut pro rerum ac temporum ratione indigentes paroeciae congrua instruantur dote. Cum vero canonica tantum institutio jus in ecclesia bona tribuat, tum sancitum est ut omnes, qui ad quaecunque seu majora seu minora beneficia fuerint nominati, bonorum ad illa pertinentium administrationem nunquam suscipere possint, nisi postquam canonicam institutionem rite fuerint consequuti; itemque cautum est ut in cathedralium Ecclesiarum, illarumque bonorum possessione ineunda sedulo ea serventur, quae a Canonicis Sanctionibus, ac praesertim a Pontificali et Caeremoniali Romano praescripta sunt, quovis usu et consuetudine in contrarium omnino sublatis.

Quod vero attinet ad Religiosas Familias, quae recte administratae maximo christianae et civili reipublicae usui et ornamento semper

esse solent, statutum est ut ipsae ex proprii cujusque instituti legibus a Supremis suis Moderatoribus penes hanc Apostolicam Sedem morantibus regantur, salva tamen semper Episcoporum auctoritate, juxta Sacrorum Canonum et Concilii Tridentini praescripta; ut ipsi Supremi Moderatores cum iisdem Religiosis Familiis sibi subjectis libere communicare, easque pro potestate visitare possint; utque omnes Regulares Ordines absque ullo impedimento et proprii Instituti seu Congregationis regulas observare, et candidatos in tyrocinium adsciscere, et ad religiosam professionem admittere queant. Omnes sacrorum Antistites libere poterunt in propriis Dioecesibus Religiosos utriusque sexus Ordines seu Congregationes constituere, iis servatis, quae Sacri Canones sapientissime praescribunt.

Neque vero praetermissum est omni cura et studio asserere ac tueri nativum, quo Ecclesia pollet, jus possidendi scilicet quaecumque bona. Siquidem in eadem Conventione constabilitum est, ut ipsa Ecclesia legitimo quovis titulo novas possessiones libere acquirere possit; et proprietas bonorum, quae in praesentia possidet, vel in posterum acquiret, integra et inviolabilis omnino esse debeat. Atque idcirco neque antiquae, neque novae ecclesiasticae fundationes absque hujus Apostolicae Sedis venia vel extingui, vel simul conjungi umquam poterunt, sartis tamen tectisque facultatibus, quas Tridentina Synodus Episcopis hac in re concessas voluit. Ecclesiastica bona ab illis erunt administranda, quibus Sacri Canones ejusmodi administrationis jus tribuunt. Cum autem pientissimus Imperator Ecclesiarum indigentiis subsidia ex publico aerario praebeat, ac praebere non desinet, tum eadem bona nec vendi, nec notabili onere gravari poterunt sine hujus Apostolicae Sedis et Majestatis Suae consensu, aut illorum quibus hoc munus demandandum duxerint. Praeterea cum bona ibi existant, quae fundos religionis et studiorum appellant, quaeque ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant, idcirco hujusmodi bona ipsius Ecclesiae nomine erunt administranda, et Episcopi in illa inquirent juxta normam ab hac Sancta Sede cum Majestate Sua praefiniendam. Ac reditus, qui religionis fundum constituunt, in divinum cultum, in templorum aedificia, in Seminaria, atque in omnia opera ecclesiastici ministerii propria erunt erogandi, donec fundus ipse, collatis inter hanc Apostolicam Sedem et imperiale Gubernium consiliis, in ecclesiasticas stabiles dotes dispertiatur Reditus vero fundi studiorum in catholica institutione unice erunt collocandi, atque ex pia fundatorum mente. Ad religionis fundum fructus quoque vacantium beneficiorum pertinebunt, atque in illis

Austriaci Imperii provinciis, ubi fundus idem minime existit, mixta Consilia seu Commissiones instituentur, quibus bona erunt administranda, tum cujusque episcopalis mensae, tum omnium beneficiorum quamdiu vacaverint, ad formam et regulam ab hac Apostolica Sede cum Caesarea Majestate Sua praescribendam. Porro cum ob tristissimam temporum conversionem in plerisque Austriacae Ditionis locis ecclesiasticae decimae civili lege de medio fuerint sublatae, atque ob peculiaria rerum adjuncta in universo Imperio illae restitui haud possint, tum Majestatis Suae postulationibus obsecundantes, ac publicam tranquillitatem, quae religionis vel maxime interest, prae oculis habentes, concessimus atque statuimus, ut salvo et integro permanente jure exigendi decimas, ubi illud in praesentia existit, in aliis locis earumdem decimarum vice, seu compensationis titulo, ab Imperiali Gubernio adsignentur dotes in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae, et iis omnibus ac singulis attribuantur, qui potiebantur jure exigendi decimas; atque hujusmodi dotes, veluti Majestas Sua quoque declaravit, prout fuerint assignatae, habendae sint titulo omnino oneroso, atque eodem prorsus decimarum, quibus succedunt, jure percipiendae ac tenendae.

Denique sancitum fuit, ut alia omnia ad ecclesiasticas personas ac res pertinentia, de quibus nulla in Conventionis articulis habita fuit mentio, sint dirigenda et administranda secundum catholicae Ecclesiae doctrinam, ejusque vigentem disciplinam ab hac Apostolica Sede approbatam; ac simul constitutum, ut leges, ordinationes, decreta quovis modo et forma in Austriaco Imperio ac singulis quibus constituitur ditionibus hactenus lata, quae initae Conventioni adversantur, de medio plane sublata atque abrogata habeantur, et Conventio ipsa in omnibus Austriaci Imperii ditionibus veluti lex Status vigeat atque servetur.

Praecipua haec sunt novissimae hujus Conventionis capita, quae nunc Vobis breviter recensuimus, Venerabiles Fratres, ut summas insimul agamus gratias Patri misericordiarum, et Deo totius consolationis, qui dedit Carissimo in Christo Filio Nostro Francisco Josepho Austriae Imperatori et Regi Apostolico cor sapiens atque intelligens. Eidem Omnipotenti Domino per merita Sanctissimae Matris Suae Mariae ab omni originalis peccati labe praeservatae, omniumque beatorum Caelitum, quorum sub una solemnitatis laetitia mox celebravimus festivitatem, humiliter supplicemus, ut ab ecclesiae finibus errores omnes calamitatesque depellat; atque ut majora ubique servienti sibi populo christiano tribuat propitius incrementa gratiarum.

II.

Kaiserliches Patent vom 5. November 1855,

wirksam für den ganzen Umfang des Reiches,
womit das zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. und Seiner kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät Franz Joseph I., Kaiser von Oesterreich, am 18. August 1855 zu Wien abgeschlossene Uebereinkommen (Concordat) kundgemacht und angeordnet wird, daß die Bestimmungen desselben, mit Vorbehalt der in den Artikeln I und II dieses Patentes angedeuteten Anordnungen, im ganzen Umfange des Reiches von dem Zeitpunkte der Kundmachung dieses Patentes an in volle Gesetzeskraft zu treten haben.

Wir Franz Joseph der Erste,

von Gottes Gnaden Kaiser von Oesterreich;

König von Hungarn und Böhmen, König der Lombardei und Venedigs, von Dalmatien, Kroatien, Slawonien, Galizien, Lodomerien und Illirien, König von Jerusalem ꝛc.; Erzherzog von Oesterreich; Großherzog von Toscana und Krakau; Herzog von Lothringen, von Salzburg, Steyer, Kärnthen, Krain und der Bukowina; Großfürst von Siebenbürgen; Markgraf von Mähren; Herzog von Ober- und Nieder-Schlesien, von Modena, Parma, Piacenza und Guastalla, von Auschwitz und Zator, von Teschen, Friaul, Ragusa und Zara; gefürsteter Graf von Habsburg und Tirol, von Kyburg, Görz und Gradiska; Fürst von Trient und Brixen; Markgraf von Ober- und Nieder-Lausitz und in Istrien; Graf von Hohenembs, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg ꝛc.; Herr von Triest, von Cattaro und auf der windischen Mark; Großwojwod der Wojwodschaft Serbien ꝛc. ꝛc.

Seit Wir, durch die Fügung des Allerhöchsten, den Thron Unserer Ahnen bestiegen haben, war Unsere unablässige Bemühung darauf gerichtet, die sittlichen Grundlagen der geselligen Ordnung und des Glückes Unserer Völker zu erneuern und zu befestigen. Um so mehr haben Wir es für eine heilige Pflicht erachtet, die Beziehungen des Staates zu der katholischen Kirche mit dem Gesetze Gottes und dem wohlverstandenen Vortheile Unseres Reiches in Einklang zu setzen. Zu diesem Ende haben Wir für einen großen Theil Unseres Reiches, nach Einvernehmung der Bischöfe jener Länder, Unsere Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 erlassen, und durch dieselben mehreren dringenden Bedürfnissen des kirchlichen Lebens entsprochen.

Um das segensreiche Werk zu vollenden, haben Wir Uns hierauf mit dem heiligen Stuhle ins Einvernehmen gesetzt, und am 18. August l. J. mit dem Oberhaupte der Kirche eine umfassende Vereinbarung geschlossen.

Indem Wir dieselbe hiermit Unseren Völkern kundmachen, verordnen Wir, nach Vernehmung Unserer Minister und nach Anhörung Unseres Reichsrathes, wie folgt:

I.

Wir werden das Nöthige verfügen, um die Leitung des katholischen Schulwesens in jenen Kronländern, wo sie dem achten Artikel nicht entspricht, mit den Bestimmungen desselben in Einklang zu setzen. Bis dahin ist nach den bestehenden Verordnungen vorzugehen.

II.

Es ist Unser Wille, daß die bischöflichen Ehegerichte auch in jenen Ländern, wo dieselben nicht bestehen, sobald als möglich in Wirksamkeit treten, um über die Eheangelegenheiten Unserer katholischen Unterthanen gemäß Artikel X des Concordates zu erkennen. Die Zeit, zu welcher sie ihre Wirksamkeit zu beginnen haben, werden Wir, nach Einvernehmung der Bischöfe, bekannt geben lassen. Inzwischen werden auch die nöthigen Aenderungen der bürgerlichen Gesetze über Eheangelegenheiten kundgemacht werden. Bis dahin bleiben die bestehenden Gesetze für die Ehen Unserer katholischen Unterthanen in Kraft, und Unsere Gerichte haben nach denselben über die bürgerliche Geltung dieser Ehen und die daraus hervorgehenden Rechtswirkungen zu entscheiden.

III.

Im Uebrigen haben die Bestimmungen, welche in dem, von Uns mit dem päpstlichen Stuhle abgeschlossenen Uebereinkommen enthalten sind, in dem ganzen Umfange Unseres Reiches, von dem Zeitpunkte der Kundmachung dieses Patentes an in volle Gesetzkraft zu treten.

Mit der Durchführung dieser Bestimmungen ist Unser Minister des Cultus und Unterrichtes, im Vernehmen mit den übrigen betheiligten Ministern und Unserem Armee-Ober-Commando, beauftragt.

Gegeben in Unserer kaiserlichen Haupt- und Residenzstadt Wien, den fünften des Monates November im Eintausend achthundert fünfundfünfzigsten, Unserer Reiche im siebenten Jahre.

Franz Joseph m. p.

Graf **Buol-Schauenstein** m. p. Graf **Thun** m. p.

Auf Allerhöchste Anordnung
Ransonnet m. p.

Nos Franciscus Josephus Primus,

divina favente clementia Austriae Imperator;

Rex Hungariae, Bohemiae, Lombardiae et Venetiarum, Dalmatiae, Croatiae, Slavoniae, Galiciae, Lodomeriae et Illiriae; Rex Hierosolimae etc.; Archidux Austriae; Magnus Dux Hetruriae et Cracoviae; Dux Lotharingiae, Salisburgi, Styriae, Carinthiae, Carnioliae et Bucovinae; Magnus Princeps Transilvaniae; Marchio Moraviae; Dux superioris et inferioris Silesiae, Mutinae, Parmae, Placentiae et Quastelae, Osveciniae et Zatoriae, Teschinae, Forojulii, Ragusae et Gaderae etc.; Comes Habsburgi, Tirolis, Kyburgi, Goriciae et Gradiscae; Princeps Tridenti et Brixinae etc.; Marchio superioris et inferioris Lusatiae et Istriae; Comes Altae-Amisiae, Feldkirkiae, Brigentiae, Sonnenbergae etc.; Dominus Tergesti, Cattari, Marchiae Slavoniae; Magnus Wojwoda Wojwodinae Serbiae etc. etc.

Notum testatumque omnibus et singulis, quorum interest, tenore praesentium facimus:

Postquam inter Suae Sanctitatis Nostrumque Plenipotentiarium ad certum stabilemque ordinem rerum rationumque Ecclesiae Catholicae in Imperio Nostro constituendum conventio solemnis die decima octava Augusti anni labentis inita et signata est tenoris sequentis:

Urtext.	Uebersetzung.
Conventio	Vereinbarung
inter Sanctitatem Suam Pium IX. Summum Pontificem et Majestatem Suam Caesareo-Regiam Apostolicam Franciscum Josephum I. Imperatorem Austriae.	zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. und Seiner kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät Franz Joseph I., Kaiser von Oesterreich.
(Cui subscriptum Viennae die 18va Augusti 1855, ratificationes mutuo traditae ibidem die 25ta Septembris 1855.)	(Unterzeichnet zu Wien am 18. August 1855. In den beiderseitigen Ratificationen ausgewechselt ebendaselbst am 25. September 1855.)
In Nomine Sanctissimae et Individuae Trinitatis.	Im Namen der allerheiligsten und untheilbaren Dreifaltigkeit.
Sanctitas Sua Summus Pontifex Pius IX. et Majestas Sua Caesarea-Regia Apostolica Franciscus	Seine Heiligkeit Papst Pius IX. und Seine kaiserlich-königliche Apostolische Majestät Franz Joseph I.,

Josephus I. Austriae Imperator, concordibus effecturi studiis, ut fides, pietas et omnis recti honestique vigor in Austriae Imperio conservetur et augescat, de Ecclesiae catholicae statu in eodem Imperio solemnem conventionem inire decreverunt.

Kaiser von Oesterreich, deren einmüthiges Streben darauf gerichtet ist, daß Glaube, Frömmigkeit und sittliche Kraft im Kaiserthume Oesterreich bewahrt und gemehrt werde, haben beschlossen, über die Stellung der katholischen Kirche in demselben Kaiserthume einen feierlichen Vertrag zu errichten.

Quapropter Sanctissimus Pater in Plenipotentiarium Suum nominavit: Eminentissimum Dominum Michaëlem Sacrae Romanae Ecclesiae Presbyterum Cardinalem Viale-Prelà, ejusdem Sanctitatis Suae et Sanctae Sedis apud praefatam Apostolicam Majestatem Pro-Nuntium, et Majestas Sua, Imperator Austriae Celsissimum Dominum Josephum Othmarum de Rauscher, Principem Archiepiscopum Viennensem, Solio Pontificio Adsistentem, Caesarei Austriaci Ordinis Leopoldini Praelatum et magnae Crucis Equitem, nec non ejusdem Majestatis Caesareae a consiliis intimis.

Demnach hat zu Seinem Bevollmächtigten ernannt: der heilige Vater Seine Eminenz Herrn Michael der heiligen römischen Kirche Cardinal-Priester Viale-Prelà, Dieser Seiner Heiligkeit und des heiligen Stuhles Pronuntius bei vorgedachter Apostolischer Majestät; und Seine Majestät der Kaiser von Oesterreich Seine fürstlichen Gnaden Herrn Joseph Othmar von Rauscher, Fürsten-Erzbischof von Wien, päpstlichen Thron-Assistenten, Prälaten und Großkreuz des kaiserlich-österreichischen Leopold-Ordens, wie auch Derselben kaiserlichen Majestät wirklichen geheimen Rath.

Qui post plenipotentiae ipsis collatae instrumenta mutuo sibi tradita atque recognita de sequentibus convenerunt:

Und dieselben sind, nachdem sie ihre Bevollmächtigungs-Urkunden ausgewechselt und richtig befunden haben, über Nachstehendes übereingekommen:

Articulus I.

Religio catholica Apostolica Romana in toto Austriae Imperio et singulis, quibus constituitur ditionibus, sarta tecta conservabitur semper cum iis juribus et praerogativis, quibus frui debet ex

Erster Artikel.

Die heilige römisch-katholische Religion wird mit allen Befugnissen und Vorrechten, deren dieselbe nach der Anordnung Gottes und den Bestimmungen der Kirchengesetze genießen soll, im ganzen Kaiserthume

Dei ordinatione et canonicis sanctionibus.

Articulus II.

Cum Romanus Pontifex primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam jure divino obtineat, Episcoporum, Cleri et populi mutua cum Sancta Sede communicatio in rebus spiritualibus et negotiis ecclesiasticis nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit, sed prorsus libera erit.

Articulus III.

Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii cum Clero et populo dioecesano pro munere officii pastoralis libere communicabunt, libere item suas de rebus ecclesiasticis instructiones et ordinationes publicabunt.

Articulus IV.

Archiepiscopis et Episcopis id quoque omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim:

a) Vicarios, Consiliarios et adjutores administrationis suae constituere ecclesiasticos, quoscunque ad praedicta officia idoneos judicaverint.

Oesterreich und allen Ländern, aus welchen dasselbe besteht, immerdar aufrecht erhalten werden.

Zweiter Artikel.

Da der römische Papst den Primat der Ehre wie der Gerichtsbarkeit in der ganzen Kirche, so weit sie reicht, nach göttlichem Gesetze inne hat, so wird der Wechselverkehr zwischen den Bischöfen, der Geistlichkeit, dem Volke und dem heiligen Stuhle in geistlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten einer Nothwendigkeit, die landesfürstliche Bewilligung nachzusuchen, nicht unterliegen, sondern vollkommen frei sein.

Dritter Artikel.

Erzbischöfe, Bischöfe und alle Ordinarien werden mit der Geistlichkeit und dem Volke ihrer Kirchensprengel zu dem Zwecke, um ihres Hirtenamtes zu walten, frei verkehren, frei werden sie auch Belehrungen und Verordnungen über kirchliche Angelegenheiten kundmachen.

Vierter Artikel.

Eben so werden Erzbischöfe und Bischöfe die Freiheit haben, Alles zu üben, was denselben zu Regierung ihrer Kirchensprengel, laut Erklärung oder Verfügung der heiligen Kirchengesetze, nach der gegenwärtigen, vom heiligen Stuhle gutgeheißenen Disciplin der Kirche gebührt, und insbesondere:

a) Als Stellvertreter, Räthe und Gehilfen ihrer Verwaltung alle jene Geistlichen zu bestellen, welche sie zu besagten Aemtern als tauglich erachten.

b) Ad statum clericalem assumere et ad sacros ordines secundum Canones promovere, quos necessarios aut utiles Dioecesibus suis judicaverint, et e contrario, quos indignos censuerint, a susceptione ordinum arcere.

b) Diejenigen, welche sie als ihren Kirchensprengeln nothwendig oder nützlich erachten, in den geistlichen Stand aufzunehmen und zu den heiligen Weihen nach Vorschrift der Kirchengesetze zu befördern, und im Gegentheile die, welche sie für unwürdig halten, von Empfang der Weihen auszuschließen.

c) Beneficia minora erigere atque collatis cum Caesarea Majestate consiliis, praesertim pro convenienti redituum assignatione, Parochias instituere, dividere vel unire.

c) Kleinere Pfründen zu errichten, und nachdem sie mit Seiner Kaiserlichen Majestät vorzüglich wegen entsprechender Anweisung der Einkünfte sich einverstanden haben, Pfarren zu gründen, zu theilen oder zu vereinigen.

d) Praescribere preces publicas, aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae aut Status populive postulet, sacras pariter supplicationes et peregrinationes indicere, funera aliasque omnes sacras functiones servatis quoad omnia canonicis praescriptionibus moderari.

d) Oeffentliche Gebete und andere fromme Werke zu verordnen, wenn es das Wohl der Kirche, des Staates oder des Volkes erfordert, ingleichen Bittgänge und Wallfahrten auszuschreiben, die Leichenbegängnisse und alle anderen geistlichen Handlungen ganz nach Vorschrift der Kirchengesetze zu ordnen.

e) Convocare et celebrare ad sacrorum Canonum normam Concilia provincialia et Synodos dioecesanas, eorumque acta vulgare.

e) Provinzialconcilien und Diöcesansynoden in Gemäßheit der heiligen Kirchengesetze zu berufen und zu halten, und die Verhandlungen derselben kundzumachen.

Articulus V.

Omnis juventutis catholicae institutio in cunctis scholis tam publicis quam privatis conformis erit doctrinae Religionis catholicae; Episcopi autem ex proprii pastoralis officii munere dirigent religiosam juventutis educationem

Fünfter Artikel.

Der ganze Unterricht der katholischen Jugend wird in allen sowohl öffentlichen als nicht öffentlichen Schulen der Lehre der katholischen Religion angemessen sein; die Bischöfe aber werden kraft des ihnen eigenen Hirtenamtes die religiöse

in omnibus instructionis locis et publicis et privatis atque diligenter advigilabunt, ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae Religioni, morumque honestati adversetur.

Articulus VI.

Nemo sacram Theologiam, disciplinam catecheticam vel Religionis doctrinam in quocunque instituto vel publico vel privato tradet, nisi cum missionem tum auctoritatem obtinuerit ab Episcopo dioecesano, cujus eamdem revocare est, quando id opportunum censuerit. Publici Theologiae professores et disciplinae catecheticae magistri, postquam sacrorum Antistes de candidatorum fide, scientia ac pietate sententiam suam exposuerit, nominabuntur ex iis, quibus docendi missionem et auctoritatem conferre paratum se exhibuerit. Ubi autem theologicae facultatis professorum quidam ab Episcopo ad Seminarii sui alumnos in Theologia erudiendos adhiberi solent, in ejusmodi professores nunquam non assumentur viri, quos sacrorum Antistes ad munus praedictum obeundum prae ceteris habiles censuerit. Pro examinibus eorum, qui ad gradum doctoris Theologiae vel sacrorum Canonum adspirant, dimidiam partem examinantium Episcopus dioecesanus ex doctoribus Theologiae vel sacrorum Canonum constituet.

Erziehung der Jugend in allen öffentlichen und nicht öffentlichen Lehranstalten leiten und sorgsam darüber wachen, daß bei keinem Lehrgegenstande Etwas vorkomme, was dem katholischen Glauben und der sittlichen Reinheit zuwiderläuft.

Sechster Artikel.

Niemand wird die heilige Theologie, die Katechetik oder die Religionslehre in was immer für einer öffentlichen oder nicht öffentlichen Anstalt vortragen, wenn er dazu nicht von dem Bischofe des betreffenden Kirchensprengels die Sendung und Ermächtigung empfangen hat, welche derselbe, wenn er es für zweckmäßig hält, zu widerrufen berechtiget ist. Die öffentlichen Professoren der Theologie und Lehrer der Katechetik werden, nachdem der Bischof über den Glauben, die Wissenschaft und Frömmigkeit der Bewerber sich ausgesprochen hat, aus Jenen ernannt werden, welchen er die Sendung und Vollmacht des Lehramtes zu ertheilen bereit ist. Wo aber einige Professoren der theologischen Facultät von dem Bischofe verwendet zu werden pflegen, um die Zöglinge des bischöflichen Seminares in der Theologie zu unterrichten, werden zu solchen Professoren immerdar Männer bestellt werden, welche der Bischof zu Verwaltung gedachten Amtes für vorzugsweise tauglich hält. Bei Prüfung Derjenigen, welche sich für das Doctorat der Theologie oder des canonischen Rechtes befähigen wollen, wird der Bischof die Hälfte

der Prüfenden aus Doctoren der Theologie oder beziehungsweise des canonischen Rechtes bestellen.

Articulus VII.

In gymnasiis et omnibus, quas medias vocant, scholis pro juventute catholica destinatis nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur, et omnis institutio ad vitae Christianae legem cordibus inscribendam pro rei, quae tractatur, natura composita erit. Quinam libri in iisdem scholis ad religiosam tradendam instructionem adhibendi sint, Episcopi collatis inter se consiliis statuent. De Religionis magistris pro publicis gymnasiis mediisque scholis deputandis firma manebunt, quae hac de re salubriter constituta sunt.

Siebenter Artikel.

In den für die katholische Jugend bestimmten Gymnasien und mittleren Schulen überhaupt werden nur Katholiken zu Professoren oder Lehrern ernannt werden, und der ganze Unterricht wird nach Maßgabe des Gegenstandes dazu geeignet sein, das Gesetz des christlichen Lebens dem Herzen einzuprägen. Welche Lehrbücher in gedachten Schulen bei dem Vortrage der Religion zu gebrauchen seien, werden die Bischöfe kraft einer mit einander gepflogenen Berathung festsetzen. Hinsichtlich der Bestellung von Religionslehrern für Gymnasien und mittlere Schulen werden die heilsamen darüber erflossenen Verordnungen in Kraft verbleiben.

Articulus VIII.

Omnes scholarum elementarium pro catholicis destinatarum magistri inspectioni ecclesiasticae subditi erunt. Inspectores scholarum dioecesanos Majestas Sua Caesarea ex viris ab Antistite dioecesano propositis nominabit. Casu, quo iisdem in scholis instructioni religiosae haud sufficienter provisum sit, Episcopus virum ecclesiasticum, qui discipulis catechismum tradat, libere constituet. In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet. Loco movebitur, qui a recto tramite deflexerit.

Achter Artikel.

Alle Lehrer der für Katholiken bestimmten Volksschulen werden der kirchlichen Beaufsichtigung unterstehen. Den Schul-Oberaufseher des Kirchensprengels wird Seine Majestät aus den vom Bischofe vorgeschlagenen Männern ernennen. Falls in gedachten Schulen für den Religionsunterricht nicht hinlänglich gesorgt wäre, steht es dem Bischofe frei, einen Geistlichen zu bestimmen, um den Schülern die Anfangsgründe des Glaubens vorzutragen. Der Glaube und die Sittlichkeit des zum Schullehrer zu Bestellenden muß makellos sein. Wer vom rechten

Pfade abirrt, wird von seiner Stelle entfernt werden.

Articulus IX.

Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii propriam auctoritatem omnimoda libertate exercebunt, ut libros Religioni morumque honestati perniciosos censura perstringant et fideles ab eorundem lectione avertant. Sed et Gubernium, ne ejusmodi libri in Imperio divulgentur, quovis opportuno remedio cavebit.

Neunter Artikel.

Erzbischöfe, Bischöfe und alle Ordinarien werden die denselben eigene Macht mit vollkommener Freiheit üben, um Bücher, welche der Religion und Sittlichkeit verderblich sind, als verwerflich zu bezeichnen und die Gläubigen von Lesung derselben abzuhalten. Doch auch die Regierung wird durch jedes dem Zwecke entsprechende Mittel verhüten, daß derlei Bücher im Kaiserthume verbreitet werden.

Articulus X.

Quum caussae ecclesiasticae omnes et in specie, quae fidem, sacramenta, sacras functiones nec non officia et jura ministerio sacro annexa respiciunt, ad Ecclesiae forum unice pertineant, easdem cognoscet judex ecclesiasticus, qui perinde de caussis quoque matrimonialibus juxta sacros Canones et Tridentina cumprimis decreta judicium feret, civilibus tantum matrimonii effectibus ad judicem saecularem remissis. Sponsalia quod attinet, auctoritas ecclesiastica judicabit de eorum existentia et quoad matrimonium impediendum effectibus, servatis, quae idem Concilium Tridentinum et Apostolicae Litterae, quorum initium: „Auctorem fidei“ constituunt.

Zehnter Artikel.

Da alle kirchlichen Rechtsfälle und insbesondere jene, welche den Glauben, die Sacramente, die geistlichen Verrichtungen und die mit dem geistlichen Amte verbundenen Pflichten und Rechte betreffen, einzig und allein vor das kirchliche Gericht gehören, so wird über dieselben der kirchliche Richter erkennen, und es hat somit dieser auch über die Ehesachen nach Vorschrift der heiligen Kirchengesetze und namentlich der Verordnungen von Trient zu urtheilen und nur die bürgerlichen Wirkungen der Ehe an den weltlichen Richter zu verweisen. Was die Eheverlöbnisse betrifft, so wird die Kirchengewalt über deren Vorhandensein und ihren Einfluß auf die Begründung von Ehehindernissen entscheiden und sich dabei an die Bestimmungen halten, welche dasselbe Concilium von Trient und das apostolische Schreiben, welches

mit „auctorem fidei" beginnt, erlassen hat.

Articulus XI.

Sacrorum Antistitibus liberum erit, in Clericos honestum habitum clericalem eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes aut quomodocunque reprehensione dignos poenas a sacris Canonibus statutas et alias, quas ipsi Episcopi convenientes judicaverint, infligere, eosque in monasteriis, Seminariis aut domibus ad id destinandis custodire. Iidem nullatenus impedientur, quominus censuris animadvertant in quoscunque fideleles ecclesiasticarum legum et Canonum transgressores.

Eilfter Artikel.

Den Bischöfen wird es frei stehen, wider Geistliche, welche keine anständige geistliche, ihrer Stellung und Würde entsprechende Kleidung tragen oder aus was immer für einer Ursache der Ahndung würdig sind, die von den heiligen Kirchengesetzen ausgesprochenen Strafen oder auch andere, welche die Bischöfe für angemessen halten, zu verhängen und sie in Klöstern, Seminarien oder diesem Zwecke zu widmenden Häusern unter Aufsicht zu halten. Ingleichen sollen dieselben durchaus nicht gehindert sein, wider alle Gläubigen, welche die kirchlichen Anordnungen und Gesetze übertreten, mit kirchlichen Strafen einzuschreiten.

Articulus XII.

De jure patronatus judex ecclesiasticus cognoscet; consentit tamen Sancta Sedes, ut, quando de laicali patronatu agatur, tribunalia saecularia judicare possint de successione quoad eumdem patronatum, seu controversiae ipsae inter veros et suppositos patronos agantur seu inter ecclesiasticos viros, qui ab iisdem patronis designati fuerint.

Zwölfter Artikel.

Ueber das Patronatsrecht wird das kirchliche Gericht entscheiden; doch gibt der heilige Stuhl seine Einwilligung, daß, wenn es sich um ein weltliches Patronatsrecht handelt, die weltlichen Gerichte über die Nachfolge in demselben sprechen können, der Streit möge zwischen den wahren und angeblichen Patronen oder zwischen Geistlichen, welche von diesen Patronen für die Pfründe bezeichnet wurden, geführt werden.

Articulus XIII.

Temporum ratione habita Sanctitas Sua consentit, ut Clericorum caussas mere civiles, prout contractuum, debitorum, haereditatum

Dreizehnter Artikel.

Mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gibt der heilige Stuhl seine Zustimmung, daß die bloß weltlichen Rechtssachen der Geistlichen, wie

judices saeculares cognoscant et definiant.

Articulus XIV.

Eadem de causa Sancta Sedes haud impedit, quominus caussae ecclesiasticorum pro criminibus seu delictis, quae poenalibus Imperii legibus animadvertuntur, ad judicem laïcum deferantur; cui tamen incumbet, Episcopum ea de re absque mora certiorem reddere. Praeterea in reo deprehendendo et detinendo ii adhibebuntur modi, quos reverentia status clericalis exigit. Quodsi in ecclesiasticum virum mortis vel carceris ultra quinquennium duraturi sententia feratur, Episcopo nunquam non acta judiciaria communicabuntur, et condemnatum audiendi facultas fiet, in quantum necessarium sit, ut de poena ecclesiastica eidem infligenda cognoscere possit. Hoc idem Antistite petente praestabitur, si minor poena decreta fuerit. Clerici carceris poenam semper in locis a saecularibus separatis luent. Quodsi autem ex delicto vel transgressione condemnati fuerint, in monasterio vel alia ecclesiastica domo recludentur.

In hujus articuli dispositione minime comprehenduntur caussae

Verträge über das Eigenthumsrecht, Schulden, Erbschaften, von dem weltlichen Gerichte untersucht und entschieden werden.

Vierzehnter Artikel.

Aus eben diesem Grunde hindert der heilige Stuhl nicht, daß die Geistlichen wegen Verbrechen oder anderen Vergehungen, wider welche die Strafgesetze des Kaiserthums gerichtet sind, vor das weltliche Gericht gestellt werden; doch liegt es demselben ob, hiervon den Bischof ohne Verzug in Kenntniß zu setzen. Bei Verhaftung und Festhaltung des Schuldigen wird man jene Rücksichten beobachten, welche die dem geistlichen Stande gebührende Achtung erheischt. Wenn das wider einen Geistlichen gefällte Urtheil auf Tod oder auf Kerker von mehr als fünf Jahren lautet, so wird man jederzeit dem Bischofe die Gerichtsverhandlungen mittheilen und ihm möglich machen, den Schuldigen in soweit zu verhören, als es nothwendig ist, damit er über die zu verhängende Kirchenstrafe entscheiden könne. Dasselbe wird auf Verlangen des Bischofes auch dann geschehen, wenn auf eine geringere Strafe erkannt worden ist. Geistliche werden die Kerkerstrafe stets an Orten erleiden, wo sie von Weltlichen abgesondert sind. Im Falle einer Verurtheilung wegen Vergehen oder Uebertretungen werden sie in ein Kloster oder ein anderes geistliches Haus eingeschlossen werden.

In den Verfügungen dieses Artikels sind jene Rechtsfälle, über

majores, de quibus Sacrum Concilium Tridentinum sess. XXIV. c. 5. de reform. decrevit. Iis pertractandis Sanctissimus Pater et Majestas Sua Caesarea, si opus fuerit, providebunt.

welche das Concilium von Trient in der vierundzwanzigsten Sitzung (c. 5. de ref.) verordnet hat, keineswegs einbegriffen. Für Behandlung derselben werden der heilige Vater und Seine kaiserliche Majestät, so es nöthig sein sollte, Vorsorge treffen.

Articulus XV.

Ut honoretur domus Dei, qui est Rex Regum et Dominus Dominantium, sacrorum templorum immunitas servabitur, in quantum id publica securitas et ea, quae justitia exigit, fieri sinant.

Fünfzehnter Artikel.

Damit dem Hause Gottes, welcher der König der Könige und der Herrscher der Herrschenden ist, die schuldige Ehrerbietung bezeigt werde, soll die Immunität der Kirchen in soweit beobachtet werden, als die öffentliche Sicherheit und die Forderungen der Gerechtigkeit es verstatten.

Articulus XVI.

Augustissimus Imperator non patietur, ut Ecclesia catholica ejusque fides, liturgia, institutiones sive verbis, sive factis, sive scriptis contemnantur aut Ecclesiarum Antistites vel Ministri in exercendo munere suo pro custodienda praesertim fidei ac morum doctrina et disciplina Ecclesiae impediantur. Insuper efficax, si opus fuerit, auxilium praestabit, ut sententiae ab Episcopis in Clericos officiorum oblitos latae executioni demandentur. Desiderans praeterea, ut debitus juxta divina mandata sacris Ministris honor servetur, non sinet quidquam fieri, quod dedecus eisdem afferre, aut eos in contemptum adducere possit, immo vero mandabit, ut omnes Imperii Sui Magistratus et ipsis Archiepiscopis seu Episcopis et Clero quacunque occasione reve-

Sechzehnter Artikel.

Seine Majestät der Kaiser wird nicht dulden, daß die katholische Kirche und ihr Glaube, ihr Gottesdienst, ihre Einrichtungen, sei es durch Wort oder That und Schrift, der Verachtung preisgegeben, oder den Vorstehern und Dienern der Kirchen in Uebung ihres Amtes, vorzüglich, wo es sich um Wahrung des Glaubens, des Sittengesetzes und der kirchlichen Ordnung handelt, Hindernisse gelegt werden. Zudem wird Er nöthigenfalls wirksame Hilfe leisten, damit die Urtheile, welche der Bischof wider pflichtvergessene Geistliche fällt, in Vollstreckung kommen. Da es überdieß Sein Wille ist, daß den Dienern des Heiligthums die ihnen nach göttlichem Gesetze gebührende Ehre bezeigt werde, so wird Er nicht zugeben, daß Etwas geschehe, was dieselben herabsetzen oder verächtlich machen könnte, vielmehr wird Er verordnen,

rentiam atque honorem eorum dignitati debitum exhibeant.

Articulus XVII.

Seminaria episcopalia conservabuntur, et ubi dotatio eorum haud plene sufficiat fini, cui ad mentem sacri Concilii Tridentini inservire debent, ipsi augendae congruo modo providebitur. Praesules dioecesani eadem juxta sacrorum Canonum normam pleno et libero jure gubernabunt et administrabunt. Igitur praedictorum Seminariorum rectores et professores seu magistros nominabunt, et quotiescunque necessarium aut utile ab ipsis censebitur, removebunt. Adolescentes et pueros in iis efformandos recipient, prout Dioecesibus suis expedire in Domino judicaverint. Qui studiis in Seminariis hisce vacaverint, ad scholas alius cujuscunque instituti praevio idoneitatis examine admitti nec non servatis servandis pro qualibet extra Seminarium cathedra concurrere poterunt.

Articulus XVIII.

Sancta Sedes, proprio utens jure, novas Dioeceses eriget ac novas earumdem peraget circumscriptiones, cum id spirituale fide-

daß alle Behörden des Reiches sowohl den Erzbischöfen oder Bischöfen selbst als auch der Geistlichkeit bei jeder Gelegenheit die ihrer Stellung gebührende Achtung und Ehrenbezeugung erweisen.

Siebenzehnter Artikel.

Die bischöflichen Seminare werden aufrecht erhalten, und wo ihr Einkommen für den Zweck, welchem sie im Sinne des heiligen Conciliums von Trient dienen sollen, nicht vollkommen genügt, wird für dessen Vermehrung in angemessener Weise gesorgt wergen. Die Bischöfe werden dieselben nach Richtschnur der heiligen Kirchengesetze mit vollem und freiem Rechte leiten und verwalten. Daher werden sie die Vorsteher und Professoren oder Lehrer gedachter Seminare ernennen und wann immer sie es für nothwendig oder nützlich halten, wieder entfernen, auch Jünglinge und Knaben zur Heranbildung in dieselben aufnehmen, so wie sie zum Frommen ihrer Kirchensprengel im Herrn es für dienlich erachten. Diejenigen, welche ihren Unterricht in diesen Seminarien empfangen haben, werden nach vorausgegangener Prüfung ihrer Befähigung in all' und jede andere Lehranstalt eintreten und mit Beobachtung der betreffenden Vorschriften um jede Lehrkanzel außer dem Seminare sich bewerben können.

Achtzehnter Artikel.

Der heilige Stuhl wird kraft des ihm zustehenden Rechtes Kirchensprengel neu errichten oder neue Gränzbeschreibungen derselben vor-

lium bonum postulaverit. Verumtamen quando id contigerit, cum Guberaio Imperiali consilia conferet.

Articulus XIX.

Majestas Sua Caesarea in seligendis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus Suis ad Ipsam devoluti a Sancta Sede canonice instituendos praesentat seu nominat, imposterum quoque Antistitum imprimis comprovincialium consilio utetur.

Articulus XX.

Metropolitae ac Episcopi, antequam Ecclesiarum suarum gubernacula suscipiant, coram Caesarea Majestate fidelitatis juramentum emittent sequentibus verbis expressum: „Ego juro et promitto ad Sancta Dei Evangelia, sicut decet Episcopum, obedientiam et fidelitatem Caesareo-Regiae Apostolicae Majestati et Successoribus Suis; juro item et promitto, me nullam communicationem habiturum nullique consilio interfuturum, quod tranquillitati publicae noceat, nullamque suspectam unionem neque intra neque extra Imperii limites conservaturum, atque si publicum aliquod periculum imminere resciverim, me ad illud avertendum nihil omissurum.“

Articulus XXI.

In cunctis Imperii partibus Archiepiscopis, Episcopis et viris eccle-

nehmen, wenn das geistliche Wohl der Gläubigen es erfordert. Doch wird er in einem solchen Falle mit der kaiserlichen Regierung in's Einvernehmen treten.

Neunzehnter Artikel.

Seine Majestät wird bei Auswahl der Bischöfe, welche er kraft eines apostolischen von Seinen Allerdurchlauchtigsten Vorfahren überkommenen Vorrechtes dem heiligen Stuhle zur canonischen Einsetzung vorschlägt oder benennt, auch in Zukunft des Rathes von Bischöfen, vorzüglich derselben Kirchenprovinz, Sich bedienen.

Zwanzigster Artikel.

Die Metropoliten und Bischöfe werden, bevor sie die Leitung ihrer Kirchen übernehmen, vor Seiner kaiserlichen Majestät den Eid der Treue in folgenden Worten ablegen: „Ich schwöre und gelobe auf Gottes heiliges Evangelium, wie es einem Bischofe geziemt, Eurer kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät und Allerhöchstihren Nachfolgern Gehorsam und Treue. Ingleichen schwöre und gelobe ich, an keinem Verkehre oder Anschlage, welcher die öffentliche Ruhe gefährdet, theilzunehmen und weder inner noch außer den Gränzen des Reiches irgend eine verdächtige Verbindung zu unterhalten; sollte ich aber in Erfahrung bringen, daß dem Staate irgend eine Gefahr drohe, zu Abwendung derselben nichts zu unterlassen“.

Einundzwanzigster Artikel.

In allen Theilen des Reiches wird es Erzbischöfen, Bischöfen und sämmt-

siasticis omnibus liberum erit, de his, quae mortis tempore relicturi sint, disponere juxta sacros Canones, quorum praescriptiones et a legitimis eorum haeredibus ab intestato successuris diligenter observandae erunt. Utroque tamen in casu excipientur Antistitum dioecesanorum ornamenta et vestes pontificales, quae omnia veluti mensae episcopali propria erunt habenda et ideo ad Successores Antistites transibunt. Hoc idem observabitur quoad libros, ubi usu receptum est.

lichen Geistlichen frei stehen, über das, was sie zur Zeit ihres Todes hinterlassen, nach den heiligen Kirchengesetzen zu verfügen, deren Bestimmungen auch von den gesetzlichen Erben, welche den Nachlaß derselben ohne letztwillige Anordnung antreten, genau zu beobachten sind. In beiden Fällen werden bei Bischöfen, welche einen Kirchensprengel leiten, die bischöflichen Abzeichen und Kirchengewande ausgenommen sein; denn diese sind als zum bischöflichen Tafelgute gehörig anzusehen und gehen auf die Nachfolger im Bisthume über. Dasselbe wird von den Büchern dort, wo es in Uebung ist, beobachtet werden.

Articulus XXII.

In omnibus Metropolitanis seu Archiepiscopalibus suffraganeisque Ecclesiis Sanctitas Sua primam dignitatem conferet, nisi patronatus laicalis privati sit, quo casu secunda substituetur. Ad caeteras dignitates et praebendas canonicales Majestas Sua nominare perget, exceptis permanentibus iis, quae liberae collationis episcopalis sunt, vel juri patronatus legitime adquisito subjacent. In praedictarum Ecclesiarum Canonicos non assumentur, nisi sacerdotes, qui et dotes habeant a Canonibus generaliter praescriptas et in cura animarum aut in negotiis ecclesiastis seu in disciplinis sacris tradendis cum laude versati fuerint. Sublata insuper erit natalium nobilium sive nobilitatis titulorum necessitas, salvis tamen conditionibus, quas in fundatione

Zweiundzwanzigster Artikel.

An sämmtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragan-Kirchen vergibt Seine Heiligkeit die erste Würde, außer wenn dieselbe einem weltlichen Privat-Patronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle treten wird. Für die übrigen Dignitäten und Domherrnpfründen wird Seine Majestät zu ernennen fortfahren, während diejenigen ausgenommen bleiben, welche zur freien bischöflichen Verleihung gehören oder einem rechtmäßigen Patronatsrechte unterstehen. Zu Domherren können nur Priester bestellt werden, welche sowohl die von den Kirchengesetzen allgemein vorgeschriebenen Eigenschaften besitzen, als auch in der Seelsorge, bei kirchlichen Geschäften oder im kirchlichen Lehramte sich mit Auszeichnung verwendet haben. Zudem ist die Noth-

adjectas esse constet. Laudabilis vero consuetudo, Canonicatus publico indicto concursu conferendi, ubi viget, diligenter conservabitur.

wendigkeit adeliger Geburt oder adeliger Titel aufgehoben, jedoch unbeschadet jener Bedingungen, welche als in der Stiftung beigesetzt erwiesen sind. Die löbliche Gewohnheit aber, die Domherrenstellen in Folge öffentlicher Bewerbung zu vergeben, wird, wo sie besteht, sorgsam in Kraft erhalten werden.

Articulus XXIII.

In Ecclesiis Metropolitanis et Episcopalibus, ubi desint, tum Canonicus Poenitentiarius tum Theologalis, in Collegiatis vero Theologalis Canonicus juxta modum a sacro Tridentino Concilio praescriptum (sess. V. c. 1. et sess. XXIV. c. 8. de reform.), ut primum fieri potuerit, constituentur, Episcopis praefatas praebendas secundum ejusdem Concilii sanctiones et Pontificia respective decreta conferentibus.

Dreiundzwanzigster Artikel.

An den Metropolitan- und bischöflichen Kirchen werden, wo sie fehlen, der Canonicus Pönitentiarius und der Theologalis, an den Collegiatkirchen aber der Canonicus Theologalis in der durch das heilige Concilium von Trient in der fünften Sitzung (c. 1. de reform.) und in der vierundzwanzigsten Sitzung (c. 8. de reform.) vorgezeichneten Weise, sobald es möglich sein wird, eingeführt, und diese Pfründen von den Bischöfen nach den Beschlüssen desselben Conciliums und beziehungsweise den päpstlichen Anordnungen vergeben werden.

Articulus XXIV.

Parochiis omnibus providebitur publico indicto concursu et servatis Concilii Tridentini praescriptionibus. Pro parochiis ecclesiastici patronatus praesentabunt patroni unum ex tribus, quos Episcopus enuntiata superius forma proposuerit.

Vierundzwanzigster Artikel.

Alle Pfarren sind in Folge einer öffentlich ausgeschriebenen Bewerbung und mit Beobachtung der Vorschriften des Conciliums von Trient zu vergeben. Bei Pfarreien, welche dem geistlichen Patronatsrechte unterliegen, werden die Patrone Einen aus dreien präsentiren, welche der Bischof in der oben bezeichneten Weise vorschlägt.

Articulus XXV.

Sanctitas Sua, ut singularis benevolentiae testimonium Apo-

Fünfundzwanzigster Artikel.

Um Seiner des Kaisers und Königs Franz Joseph Apostolischen Majestät

stolicae Francisci Josephi Imperatoris et Regis Majestati praebeat, Eidem atque catholicis Ejus in Imperio Successoribus indultum concedit, nominandi ad omnes Canonicatus et Parochias, quae juri patronatus ex fundo Religionis seu studiorum derivanti subsunt, ita tamen, ut seligat unum ex tribus, quos publico concursu habito Episcopus ceteris digniores judicaverit.

einen Beweis besonderen Wohlwollens zu geben, verleihen Seine Heiligkeit Demselben und Seinen katholischen Nachfolgern im Kaiserthume die Ermächtigung, für alle Canonicate und Pfarreien zu präsentiren, welche einem auf dem Religions- oder Studienfonde beruhenden Patronatsrechte unterstehen, jedoch so, daß Einer aus den dreien gewählt werde, welche der Bischof nach vorausgegangener öffentlicher Bewerbung für würdiger als die übrigen erachtet.

Articulus XXVI.

Parochiis, quae congruam pro temporum et locorum ratione sufficientem non habeant, dos, quam primum fieri poterit, augebitur et parochis catholicis ritus orientalis eodem ac latini modo consuletur. Ceterum praedicta non respiciunt Ecclesias parochiales juris patronatus sive ecclesiastici sive laicalis, canonice adquisiti, quarum onus respectivis patronis incumbet. Quodsi patroni obligationibus eis a lege ecclesiastica impositis haud plene satisfaciant, et praesertim, quando parocho dos ex fundo Religionis constituta sit, attentis pro rerum statu attendendis providendum erit.

Sechsundzwanzigster Artikel.

Die Ausstattung der Pfarren, welche keine nach den Verhältnissen der Zeit und des Ortes genügende Congrua haben, wird, sobald es möglich ist, vermehrt, und für die katholischen Pfarrer des orientalischen Ritus in derselben Weise, wie für die des lateinischen gesorgt werden. Doch erstreckt sich dieß keineswegs auf die Pfarren, welche unter einem rechtmäßig erworbenen geistlichen oder weltlichen Patronate stehen; denn bei diesen ist die Last von den betreffenden Patronen zu tragen. Wenn die Patrone den durch das Kirchengesetz ihnen auferlegten Verbindlichkeiten nicht vollkommen genügen und insbesondere, wenn der Pfarrer seinen Gehalt aus dem Religionsfonde bezieht, so wird mit Rücksicht auf Alles, was nach der Sachlage zu berücksichtigen ist, Vorsorge getroffen werden.

Articulus XXVII.

Cum jus in bona ecclesiastica ex canonica institutione derivet,

Siebenundzwanzigster Artikel.

Da das Recht auf den Genuß der Kirchengüter aus der kirchlichen

omnes, qui ad beneficia quaecunque vel majora vel minora nominati seu praesentati fuerint, bonorum temporalium eisdem annexorum administrationem nonnisi virtute canonicae institutionis assumere poterunt. Praeterea in possessione Ecclesiarum cathedralium, bonorumque annexorum, quae in canonicis sanctionibus et praesertim in Pontificali et Ceremoniali Romano praescripta sunt, adcurate observabuntur, quocunque usu sive consuetudine in contrarium sublata.

Einsetzung entspringt, so werden Alle, welche für eine wie immer beschaffene größere oder kleinere Pfründe benannt oder präsentirt worden sind, die Verwaltung der zeitlichen, zu selber gehörigen Güter nicht anders als in Kraft der kirchlichen Einsetzung übernehmen können. Ueberdieß werden bei Besitzergreifung der Domkirchen und der damit verbundenen Güter alle Vorschriften der kirchlichen Satzungen und insbesondere die des römischen Pontificales und Ceremoniales genau beobachtet und alle gegentheiligen Bräuche und Gewohnheiten beseitigt werden.

Articulus XXVIII.

Regulares, qui secundum Ordinis sui constitutiones subjecti sunt Superioribus Generalibus penes Apostolicam Sedem residentibus, ab iisdem regentur ad praefatarum constitutionum normam, salva tamen Episcoporum auctoritate juxta canonum et Tridentini praecipue Concilii sanctiones. Igitur praedicti Superiores Generales cum subditis cunctis in rebus ad ministerium ipsis incumbens spectantibus libere communicabunt, libere quoque visitationem in eosdem exercebunt. Porro regulares absque impedimento respectivi Ordinis, Instituti seu Congregationis regulas observabunt, et juxta Sanctae Sedis praescriptiones candidatos ad noviliatum et ad professionem religiosam admittent. Haec omnia pariter observabuntur quoad mo-

Achtundzwanzigster Artikel.

Jene Ordenspersonen, welche laut der Satzungen ihres Ordens Generaloberen, die bei dem heiligen Stuhle ihren Wohnsitz haben, unterstehen, werden von denselben in Gemäßheit der gedachten Satzungen geleitet werden, jedoch ohne Beeinträchtigung der Rechte, welche nach Bestimmung der Kirchengesetze und insbesondere des Conciliums von Trient den Bischöfen zukommen. Daher werden vorbenannte Generaloberen mit ihren Untergebenen in allen zu ihrem Amte gehörigen Dingen frei verkehren und die Visitation derselben frei vornehmen. Ferner werden alle Ordenspersonen ohne Hinderniß die Regel des Ordens, des Institutes, der Congregation, welcher sie angehören, beobachten und in Gemäßheit der Vorschriften des heiligen Stuhles die darum Ansuchenden in's Noviziat und zur Gelübdeablegung zulassen.

nisles in iis, quae ipsas respiciunt.

Dieß Alles hat auch von den weiblichen Orden in soweit zu gelten, als es auf dieselben Anwendung leidet.

Archiepiscopis et Episcopis liberum erit, in propriis Dioecesibus Ordines seu Congregationes religiosas utriusque sexus juxta sacros canones constituere; communicabunt tamen ea de re cum Gubernio Imperiali consilia.

Den Erzbischöfen und Bischöfen wird es frei stehen, in ihre Kirchensprengel geistliche Orden und Congregationen beiderlei Geschlechtes nach den heiligen Kirchengesetzen einzuführen. Doch werden sie sich hierüber mit der kaiserlichen Regierung in's Einvernehmen setzen.

Articulus XXIX.

Ecclesia jure suo pollebit, novas justo quovis titulo libere acquirendi possessiones ejusque proprietas in omnibus, quae nunc possidet, vel imposterum acquiret, inviolabilis solemniter erit. Proinde quoad antiquas novasque ecclesiasticas fundationes nulla vel suppressio vel unio fieri poterit, absque interventu auctoritatis Apostolicae Sedis salvis facultatibus a Sacro Concilio Tridentino Episcopis tributis.

Neunundzwanzigster Artikel.

Die Kirche wird berechtigt sein, neue Besitzungen auf jede gesetzliche Weise frei zu erwerben und ihr Eigenthum wird hinsichtlich alles Dessen, was sie gegenwärtig besitzt oder in Zukunft erwirbt, unverletzlich verbleiben. Daher werden weder ältere noch neuere kirchliche Stiftungen ohne Ermächtigung von Seite des heiligen Stuhles aufgehoben oder vereiniget werden, jedoch unbeschadet der Vollmachten, welche das heilige Concilium von Trient den Bischöfen verliehen hat.

Articulus XXX.

Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum Canones spectat. Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad Ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea aut ii, quibus hoc munus deman-

Dreißigster Artikel.

Die Verwaltung der Kirchengüter wird von Denjenigen geführt werden, welchen sie nach den Kirchengesetzen obliegt. Allein in Anbetracht der Unterstützung, welche Seine Majestät zu Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse aus dem öffentlichen Schatze huldreich leistet und leisten wird, sollen diese Güter weder verkauft noch mit einer beträchtlichen Last beschwert werden, ohne daß sowohl der heilige Stuhl als auch Seine

dandum duxerint, consensum tribuerint.

Articulus XXXI.

Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant, et nomine Ecclesiae administrabuntur, Episcopis inspectionem ipsis debitam exercentibus juxta formam, de qua Sancta Sedes cum Majestate Sua Caesarea conveniet. Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et Gubernium Imperiale consiliis, fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt ministerium. Ad supplenda, quae desunt, Majestas Sua eodem, quo hucusque, modo imposterum quoque gratiose succurret; immo si temporum ratio permittat, et ampliora subministraturus est subsidia. Pari modo reditus fundi studiorum unice impendentur in catholicam institutionem et juxta piam fundamentorum mentem.

Articulus XXXII.

Fructus beneficiorum vacantium, in quantum hucusque consuetum fuit, inferentur fundo Religionis, eique Majestas Sua Caesarea proprio motu assignat quoque

Majestät der Kaiser oder Jene, welche Dieselben hiemit zu beauftragen finden, dazu ihre Einwilligung gegeben haben.

Einunddreißigster Artikel.

Die Güter, aus welchen der Religions- und Studienfond besteht, sind kraft ihres Ursprunges Eigenthum der Kirche und werden im Namen der Kirche verwaltet werden, während die Bischöfe die ihnen gebührende Aufsicht nach den Bestimmungen üben, über welche der heilige Stuhl mit Seiner kaiserlichen Majestät übereinkommen wird. Die Einkünfte des Religionsfondes werden, bis dieser Fond durch ein Einvernehmen zwischen dem apostolischen Stuhle und der kaiserlichen Regierung in bleibende und kirchliche Ausstattungen getheilt wird, für Gottesdienst, Kirchenbaulichkeiten, Seminäre und Alles, was die kirchliche Amtsführung betrifft, verausgabt werden. Zu Ergänzung des Fehlenden wird Seine Majestät in derselben Weise wie bisher auch künftighin gnädig Hilfe leisten; ja, woferne die Zeitverhältnisse es gestatten, sogar größere Unterstützung gewähren. Ingleichen wird das Einkommen des Studienfondes einzig allein auf den katholischen Unterricht und nach dem frommen Willen der Stifter verwendet werden.

Zweiunddreißigster Artikel.

Das Erträgniß der erledigten Pfründen wird, in soweit es bisher üblich war, dem Religionsfonde zufallen, und Seine Majestät überweiset demselben aus eigener Be-

Episcopatuum et Abbatiarum saecularium per Hungariam et ditiones quondam annexas vacantium reditus, quos ejusdem in Hungariae regno Praedecessores per longam saeculorum seriem tranquille possederunt. In illis Imperii provinciis, ubi fundus Religionis haud extat, pro quavis dioecesi instituentur commissiones mixtae, quae juxta formam et regulam, de quibus Sanctitas Sua cum Caesarea Majestate conveniet, tam mensae episcopalis quam beneficiorum omnium bona vacationis tempore administrabunt.

wegung das Einkommen der erledigten Bisthümer und weltgeistlichen Abteien in Ungarn und den vormals dazu gehörigen Ländern, in dessen ruhigem Besitze Allerhöchstihre Vorgänger im Königreiche Ungarn sich während einer langen Reihe von Jahrhunderten befunden haben. In jenen Theilen des Kaiserthums, wo kein Religionsfond besteht, wird für jeden Kirchensprengel eine gemischte Commission bestellt werden und die Güter des Bisthums, sowie aller Pfründen zur Zeit der Erledigung nach Bestimmungen verwalten, über welche der heilige Vater und Seine Majestät Sich einzuverstehen gedenken.

Articulus XXXIII.

Cum durante praeteritarum vicissitudinum tempore plerisque in locis Austriacae ditionis ecclesiasticae decimae civili lege de medio sublatae fuerint, et attentis peculiaribus circumstantiis fieri non possit, ut earumdem praestatio in toto Imperio restituatur, instante Majestate Sua et intuitu tranquillitatis publicae, quae Religionis vel maxime interest, Sanctitas Sua permittit ac statuit, ut salvo jure exigendi decimas, ubi de facto existit, aliis in locis earumdem decimarum loco seu compensationis titulo ab imperiali Gubernio assignentur dotes seu in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae iisque omnibus et singulis tribuantur, qui jure exigendi decimas potiebantur; itemque Majestas Sua declarat,

Dreiunddreißigster Artikel.

Da zur Zeit der vorübergegangenen Erschütterungen an sehr vielen Orten des österreichischen Gebietes der kirchliche Zehent durch ein Staatsgesetz aufgehoben wurde, und es in Anbetracht der besonderen Verhältnisse nicht möglich ist, die Leistung desselben im ganzen Kaiserthume wieder herzustellen, so gestattet und bestimmt Seine Heiligkeit auf Verlangen Seiner Majestät und in Ansehung der öffentlichen Ruhe, welche für die Religion von höchster Wichtigkeit ist, daß unbeschadet des Rechtes, den Zehent dort einzufordern, wo er noch wirklich besteht, an den übrigen Orten statt des gedachten Zehents und als Entschädigung für denselben von der kaiserlichen Regierung Bezüge aus liegenden Gütern oder versichert auf die Staatsschuld angewiesen, und Allen und Jedem

dotes ipsas habendas omnino esse, prout assignatae fuerint, titulo oneroso et eodem ac decimae, quibus succedunt, jure percipiendas tenendasque esse.

ausgefolgt werden, welche das Recht, den Zehent einzufordern, besaßen. Zugleich erklärt Seine Majestät, daß diese Bezüge, ganz so wie sie angewiesen sind, kraft eines entgeltlichen Titels und mit demselben Rechte, wie die Zehente, an deren Stelle sie treten, empfangen und besessen werden sollen.

Articulus XXXIV.

Cetera ad personas et res ecclesiasticas pertinentia, quorum nulla in his articulis mentio facta est, dirigentur omnia et administrabuntur juxta Ecclesiae doctrinam et ejus vigentem disciplinam a Sancta Sede adprobatam.

Vierunddreißigster Artikel.

Das übrige die kirchlichen Personen und Sachen Betreffende, wovon in diesen Artikeln keine Meldung gemacht ist, wird sämmtlich nach der Lehre der Kirche und ihrer in Kraft stehenden, von dem heiligen Stuhle gut geheißenen Disciplin geleitet und verwaltet werden.

Articulus XXXV.

Per solemnem hanc Conventionem leges, ordinationes et decreta quovis modo et forma in Imperio Austriaco et singulis, quibus constituitur ditionibus, hactenus lata, in quantum illi adversantur, abrogata habebuntur, ipsaque Conventio ut lex Status deinceps eisdem in ditionibus perpetuo vigebit. Atque idcirco utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia et singula, de quibus conventum est, sancte servaturos. Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas Sua et Majestas Caesarea invicem conferent ad rem amice componendam.

Fünfunddreißigster Artikel.

Alle im Kaiserthume Oesterreich und den einzelnen Ländern, aus welchen dasselbe besteht, bis gegenwärtig in was immer für einer Weise und Gestalt erlassenen Gesetze, Anordnungen und Verfügungen sind, in soweit sie diesem feierlichen Vertrage widerstreiten, für durch denselben aufgehoben anzusehen, und der Vertrag selbst wird in denselben Ländern von nun an immerdar die Geltung eines Staatsgesetzes haben. Deßhalb verheißen beide vertragschließenden Theile, daß Sie und Ihre Nachfolger Alles und Jedes, worüber man sich vereinbart hat, gewissenhaft beobachten werden. Woferne sich aber in Zukunft eine Schwierigkeit ergeben sollte, werden Seine Heiligkeit und Seine kaiserliche Majestät Sich zu freundschaftlicher

Articulus XXXVI.

Ratificationum hujus Conventionis traditio fiet intra duorum mensium spatium a die hisce articulis apposita aut citius, si fieri potest.

In quorum fidem praedicti Plenipotentiarii huic Conventioni subscripserunt, illamque suo quisque sigillo obsignaverunt.

Datum Viennae die decima octava Augusti anno reparatae Salutis millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto.

Mich. Card. Viale-Prelà m. p. (L. S.)
Joseph. Othmar. de Rauscher m. p., Archiepiscopus Viennensis. (L. S.)

Beilegung der Sache in's Einvernehmen setzen.

Sechsunddreißigster Artikel.

Die Auswechslung der Ratificationen dieses Vertrages wird binnen zwei Monaten, von dem diesen Artikeln beigesetzten Tage an gerechnet, oder wenn es möglich ist, auch früher stattfinden.

Zu dessen Beglaubigung haben die vorgenannten Bevollmächtigten diese Uebereinkunft unterzeichnet und Beide ihr Siegel beigedrückt.

Gegeben zu Wien am achtzehnten August im Jahre des Heiles tausend achthundert fünfundfünfzig.

Mich. Card. Viale-Prelà m. p. (L. S.)
Jos. Othm. v. Rauscher m. p. Erzbischof von Wien. (L. S.)

Nos visis et perpensis Conventionis hujus articulis illos omnes et singulos ratos hisce confirmatosque habere profitemur ac declaramus, verbo Caesareo-Regio pro Nobis atque Successoribus nostris adpromittentes, Nos omnia, quae in illis continentur, fideliter executioni mandaturos neque ulla ratione permissuros esse, ut illis contraveniatur. In quorum fidem majusque robur praesentes ratihabitionis Nostrae tabulas manu Nostra signavimus sigilloque Nostro Caesareo-Regio appenso firmari jussimus. Dabantur in Ischl die vigesima tertia mensis Septembris anno Domini millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto Regnorum Nostrorum septimo.

Franciscus Josephus.

(L. S.)

Comes a Buol-Schauenstein.

Ad mandatum Sacr. Caes. ac Reg. Apostolicae Majestatis proprium:

Otto Liber Baro a Meysenbug m. p.

Literarischer Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig so wie alle Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Stolberg's Geschichte der Religion Jesu. Fünfzigster Band!

So eben ist erschienen und durch alle soliden Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

Geschichte der Religion Jesu Christi

Von

Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg,

fortgesetzt

von

Dr. Johann Nepomuk Brischar.

Fünfzigster Band.

Der Fortsetzung fünfter Band.

Hamburger Ausgabe gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. rhein., 2 fl. 24 kr. C. M. oder 1 Rthlr. 10 Sgr.

Wiener Ausgabe. kl. 8. geh. 2 fl. rhein., 2 fl. C. M. oder 1 Rthlr. 5 Sgr.

Nachdem im Jahre 1853 der letzte Band dieses unvergleichlichen Nationalwerkes der Deutschen erschienen, ist es jetzt dem gelehrten und geistreichen Herrn Verfasser wieder möglich geworden, sich ganz der Stolberg'schen Religionsgeschichte widmen zu können und den dringenden Wünschen nicht nur der bisherigen zahlreichen Abnehmer des Werkes, sondern aller Freunde der unverfälschten christlichen Geschichte überhaupt zu entsprechen. Nach einer zweijährigen Pause, welche dadurch hervorgerufen wurde, daß Herr Dr. Brischar einem Rufe nach Wien gefolgt war, um dort die Redaction der „Katholischen Literaturzeitung" zu übernehmen, liegt nunmehr der fünfzigste Band vollständig vor uns, und wird, da reiches Material bereits gesammelt, auch der nächste Band binnen Kurzem erscheinen, indem sich der Herr Verfasser in der Lage befindet, ausschließlich kirchenhistorischen Studien sich widmen zu können. — Wie sehr das wissenschaftlich gebildete Publicum sich hierzu Glück wünschen darf, das bekunden die vier vorhergehenden Bände

(Band 46—49.) mehr als zur Genüge, da dieselben die sprechendsten Belege dafür liefern, daß Herr Dr. Brischar der übernommenen, schwierigen Aufgabe vollständig gewachsen und dieselbe auf das Glänzendste gelöset. Alle namhaften kritischen Institute Deutschlands, namentlich die „historisch-politischen Blätter," haben der seitherigen Fortsetzung Stolberg's durch Herrn Dr. Brischar die glänzendste Anerkennung gezollt! Ein Gleiches gilt von diesem fünfzigsten Bande, der einen für Deutschlands Geschichte höchst wichtigen Abschnitt enthält: die Regierung Heinrichs VI., die Thronstreitigkeiten zwischen Philipp und Otto IV. und des letzteren Entfernung vom deutschen Kaiserthrone durch Innocenz III. und Friederich II. Auch die Geschichte der Errichtung des lateinischen Kaiserthums zu Konstantinopel, des Reiches Romania, dürfte in gegenwärtiger Zeit, da die **orientalische Frage** die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, von großem Interesse sein, und dem Leser reichen Stoff zum Nachdenken und zu Vergleichen darbieten. Der nächste Band wird die noch übrige kirchlich-politische Geschichte während des Pontificates Innocenz III. enthalten, jenes glorreiches Pontificates, welches einen der hervorragendsten Glanzpunkte der Geschichte des Mittelalters bildet, und spätestens in **3 bis 4 Monaten** erscheinen. Die **Fortsetzung** folgt, wie wir wiederholt versichern, **ununterbrochen**, und es werden im Laufe **zweier Jahre** mindestens für die Zukunft **drei Bände** erscheinen. — Auch für einen nothwendig gewordenen neuen Registerband zu dem bändereichen Werke hat die Verlagshandlung bereits Vorsorge getroffen und wird derselbe mit dem nächsten Bande ausgegeben werden.

Mainz, im November 1855.

Franz Kirchheim.

In der **Fr. Hurter**'schen Buchhandlung in Schaffhausen erschien so eben:

Urgeschichte des menschlichen Geschlechts, durch **A. Fr. Gfrörer,** ord. Professor der Geschichte an der Universität Freiburg. Zweiter Band.

fl. 3. rhein. u. Rthlr. 1. 21.

Auch diese Abtheilung wird nicht minder als die erste, das Interesse der gebildeten Theologen auf sich ziehen.

Bei **Ed. Anton** in **Halle** ist soeben erschienen:

Tholuck, Dr. **A., Commentar zum Brief an die Römer.** Fünfte neu ausgearbeitete Ausgabe. gr. 8. brosch. 3 Thlr.

Aus der Vorrede zu dieser neuen Auflage nur folgende Worte:

„Ich konnte dem Bedürfniß nicht wiederstehen, eine durchaus neue und noch eingehendere Bearbeitung an die Stelle der früheren zu setzen. — Es erschien mir dringend wünschenswerth, nicht blos ein Compendium aus Vorarbeiten, sondern ein Werk exegetischer Forschung zu liefern, welches zur Selbstforschung eine Anregung geben könnte."

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Jukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes.

Es ist bekannt, daß Strauß die bisherige Lehre der jenseitigen persönlichen Unsterblichkeit des Menschengeistes in seiner Glaubenslehre, II. Bd. S. 697 — 739, aufzulösen versucht hat. Er sagt Gl. II., S. 699: Sofern das Ich „noch nicht speculatives ist, faßt es seine Unendlichkeit als die endlose gerade Linie der unaufhörlichen Fortdauer: und da zeigt sich freilich, daß es der kirchlichen Denkweise, deren Gehalt es in sich aufgezehrt hat, doch der Form nach noch verfallen ist. Denn wenn das allgemeine Schema der kirchlichen Vorstellung die Entäußerung war, so ist ja das Beginnen dieses gebildeten Ich, statt seine Unendlichkeit frischweg in sich zu ergreifen, ihr lieber im endlosen Progresse nachzulaufen — dieß ist ja dasselbe Außersichkommen, dessen kirchliche Producte zwar das Ich aufgelöst hat, ohne doch von ihm selbst sich losmachen zu können." Diese Behauptung von Strauß wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß auf seinem monistischen Standpunkte

der pantheistischen Immanenz eine persönliche unendliche Fortdauer des Geistes nicht denkbar ist, da es nach seiner Weltanschauung kein Jenseits gibt. — Indeß anders verhält sich die Sache, wenn es ein Jenseits wirklich gibt. Dieß läßt sich aber erweisen. Denn Geist und Natur sind wesentlich verschieden. Der Geist existirt als ein einfaches Sein, die Natur als ein Real-Allgemeines im Mineral-, Pflanzen- und Thierreiche. Der Geist ist persönlich, die Natur unpersönlich. Der Geist ist frei, die Natur unfrei. Sind aber Geist und Natur conträr-contradictorische Gegensätze, so können sie nicht durch Emanation aus Einem und demselben Principe (aus Gott) hervorgehen, da auf diese Weise nur ein gradueller Unterschied zwischen beiden stattfände. Sie sind demnach nur durch Creation aus Nichts von Gott gesetzt, mithin ist Gott von ihnen qualitativ verschieden, und nicht ihr immanentes Grundwesen, daher über- und außerweltlich [1]). Es gibt somit ohne Zweifel auch ein Jenseits (eine intelligible Welt). Ist aber eine intelligible Welt wirklich, so ist auch eine jenseitige unendliche persönliche Fortdauer des Geistes denkbar und möglich. — Es wird sich daher nur fragen: ob die von Strauß vollzogene Auflösung der bisher geführten Beweise für die jenseitige unendliche persönliche Fortdauer des Geistes Stich hält oder nicht? Wir wollen deßhalb seine Auflösungsgründe prüfen und seiner Kritik eine Metakritik entgegensetzen.

Strauß beginnt seine Auflösung zuerst an dem Beweise, der da kurz lautet:

I. Das Verlangen nach Wiedersehen als Grund der

1) Vgl. unsere Schrift: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der christl. Trinitätslehre". 1846. S. 12 — 125.

persönlichen Fortdauer des Geistes nach dem Tode des Leibes.

Er äußert sich hierüber, Gl. II., S. 699, also: „Daß der wichtigste Punkt in der aufgeklärten Unsterblichkeitslehre das sogenannte Wiedersehen, die Wiedervereinigung mit den vorangegangenen Lieben, mit Gattinnen und Kindern, Freunden und Freundinnen ist. Damit legt das Ich den Willen an den Tag, nicht blos seine Subjectivität überhaupt, sondern auch deren particuläre Bestimmungen und Verhältnisse, in alle Ewigkeit fortzuführen, d. h. aus seiner Endlichkeit keinen Schritt herauszugehen.“ Dann II. S. 700 f.: „Hiebei ist sogleich der Fall schwierig, der oft genug eintreten muß, wenn nämlich von zwei Seelen, die hier durch Liebe verbunden waren, nach dem Tode die eine in den Himmel, die andere in die Hölle kommt. Ziehen die Bande des Bluts auch dort noch so stark an, daß es das Glück einer Mutter erhöht, in der Seligkeit ihren Sohn um sich zu haben, so muß es sie in demselben Grade unglücklich machen, den andern Sohn in der Hölle zu wissen; und hat sie nun gar mehr Kinder und Angehörige, die in die Hölle gekommen sind, als die in den Himmel, oder ist sie allein von ihrer ganzen Familie in den Himmel gekommen, so wird die gute Frau von einer solchen Seligkeit um so weniger Genuß haben, je mehr sie ihrer würdig ist, da ja selbst dem gottlosen Prasser in der Hölle das künftige Schicksal seiner hinterbliebenen Brüder so sehr zu Herzen ging (Luc. 16, 27. f.). Soll aber die Mutter im Himmel sich so sehr auf den göttlichen Standpunkt gestellt haben, daß sie ihre Kinder ebenso gleichmüthig wie fremde Personen in den Händen der göttlichen Strafgerechtigkeit sehen kann, so würde theils

ein so entmenschtes Wesen gerade zu ihnen in die Hölle gehören; hauptsächlich aber müßte dann derselbe absolute Standpunkt sie auch dagegen gleichgültig machen, ob die sie umgebenden Seligen zufällig ihre Kinder wären oder nicht: und doch war die Voraussetzung, daß dieß eben nicht gleichgültig sein werde, der Hauptbeweis für das Wiedersehen. Doch gestehen wir: hier ist diese moderne Hypothese aus der kirchlichen Voraussetzung ewiger Höllenstrafen heraus widerlegt, welche sie doch in der Regel nicht theilt, und sich daher durch die Hoffnung jener Muter, einst auch ihre jetzt Strafe leidenden Kinder beseligt bei sich zu sehen, nothdürftig aus der Schlinge ziehen kann."

Soweit die Kritik von Strauß. — Wir wollen nun die Hauptgedanken des obbesagten Beweises noch einmal kurz zusammenfassen. Sie heißen: Da der Mensch in sich die heißeste Sehnsucht trägt, seine abgeschiedenen Lieben einstens wiederzusehen, und da dieß Verlangen des menschlichen Herzens gestillt werden muß, weil jeder Trieb der menschlichen Natur seine Befriedigung findet, so folgt hieraus nothwendig, daß der Geist unsterblich ist. — Auf diese Weise finden wir die Unsterblichkeit des Geistes bewiesen bei Engel in seiner Schrift: „Wir werden uns wiedersehen;" bei Thiele von Thielefeld: „Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wiedersehen"; bei Grävell: „Briefe an Emilien über die Fortdauer unserer Gefühle nach dem Tode". — Nehmen wir ein wirkliches Wiedersehen an, wendet Strauß nun dagegen ein, so wird die Seligkeit des Wiedersehens zweifelsohne oft getrübt werden müssen, da von den abgeschiedenen Lieben auch Mancher den Höllenstrafen verfallen kann. Der Geist des Frommen könnte demnach dessenthalb seine persönliche unendliche

Fortdauer im Jenseits nicht wünschen, also ist er auch nicht unsterblich, da die ungetrübte Seligkeit für das menschliche Herz jenseits nicht immer erreicht werden kann.

Dagegen bemerken wir Folgendes: Allerdings hat das menschliche Herz in sich das Verlangen, einst die Seinigen wiederzusehen, und es ist auch von Gott zu erwarten, daß er dieses Verlangen, weil er es anerschaffen, im Jenseits stillen wird. Nur muß aber hier zugleich auch dieß hervorgekehrt werden: Da Gott höchst heilig ist, so kann bloß die vernünftige und sittlich zulässige Sehnsucht des Frommen befriedigt werden. Es kann daher der Fromme nur begehren, mit seinen fromm abgeschiedenen Lieben jenseits in seliger Liebesgemeinschaft vereint zu werden[1]). — Der besagte Beweis ist demnach nicht ohne allen Halt, nur dürfte er richtiger so geführt werden: Der Geist des Frommen hat das Verlangen nach seliger jenseitiger Wiedervereinigung mit allen edlen Geistern. Da nun Gott diesen Trieb, weil er ihn eingepflanzt, zufolge seiner Güte befriedigen wird, und zufolge seiner Heiligkeit auch befriedigen kann, so wird der Geist ohne Zweifel im Jenseits fortexistiren. — Was aber jenen Einwurf von Strauß betrifft, daß für den Frommen bei seinem Wissen der Verdammniß eines seiner Lieben eine selige Unsterb-

---

1) Dieß behauptet selbst Dr. Fr. Richter, der sonst die individuelle jenseitige Unsterblichkeit des Geistes längnet, in seiner neuesten Schrift: „Vorträge über die persönliche Fortdauer.“ Hamburg, 1855. S. 139: „Wird einmal das Jenseits für die höhere Sphäre des geistigen Lebens genommen, nicht für eine müssige Repetition des Erdenlebens in veränderter Einrahmung: so kann Gott auch in diesem Jenseits auf die irdischen Familien- und Freundschaftsbande nur Rücksicht nehmen, soweit sie von höherem geistigen Gehalt erfüllt und damit verewigungsfähig geworden sind.“

lichkeit jenseits nicht möglich sei, so ist die Antwort: Die Anschauung der Trennung der Gerechten von den Ungerechten vernichtet die jenseitige Seligkeit der Ersteren noch keineswegs, und träte die Scheidung auch zwischen Aeltern und Kindern ein. Denn der Mensch ist ja nicht blos Natur- sondern auch Geistwesen. Die sinnliche Zuneigung der Natur muß demnach stets geregelt und beherrscht werden nach der sittlichen Vernunft des Geistes. Ein vernünftiger und sittlicher Vater kann daher jenseits seiner Seligkeit hiedurch noch nicht verlustig werden, wenn er seinen Sohn von dem Himmel ausgeschlossen weiß. Denn hat letzterer auf Erden die schändlichsten Frevel gegen Gottes Heiligkeit und Güte verübt, so muß ja selber der Vater im heiligen Eifer gegen ihn sich erzürnen, daß er nicht blos seine Ermahnungen, sondern auch die göttliche Gnade, die ihn so oft retten wollte, bis zum letzten Augenblicke schnöde, stolz und verhöhnend von sich gewiesen. Es kann deßhalb sein Mitleid nimmer von der Art sein, daß es seine Seligkeit in Gott gänzlich aufhebt. Der sittliche Geist des Menschen kann im Jenseits nur das Zusammensein mit den Gerechten wünschen; auch kann derselbe nur das wollen, was Gott, der Allheilige, Allgerechte und Allweise will. — Dazu kömmt noch, daß nach der allgemeinen Auferstehung der Todten der Charakter der Geschlechtlichkeit und der Bande des Blutes modificirt sein wird. Es heißt ja Matth. 22, 30: „Denn bei der Auferstehung heirathen sie nicht, noch werden sie verheirathet, sondern sind wie die Engel Gottes im Himmel." Hierauf sagt Christus, (Matth. 12, 49—50): „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" „Wer irgend den Willen meines Vaters im Himmel thut, der ist mein Bruder und

Schwester und Mutter." — Eine Mutter, welche das Bewußtsein hat, für die sittliche Rettung ihrer Kinder alles gethan zu haben, kann daher immer im Himmel selig sein, wenn auch dieselben, weil sie in der Unbußfertigkeit verharrten bis ans Ende, von dem Himmel ausgeschlossen sind. Sie ist deßhalb noch nicht entmenscht, wenn ihr Mitleid ein vernünftig gemäßigtes ist. Denn zur Menschlichkeit gehört ja nicht der Charakter, den im Bösen Verstockten, den durchwegs Unverbesserlichen fortan zu lieben, und mit ihm auf ewig in der innigsten Gemeinschaft leben zu wollen. Es ist demnach die jenseitige persönliche Seligkeit des frommen Geistes immerhin möglich, wenn auch nicht alle seine abgeschiedenen Lieben in's Himmelreich aufgenommen werden sollten.

II. Die Nothwendigkeit einer sittlichen Vergeltung als Grund für die Fortdauer nach dem Tode.

Dieser Beweis ward bisher (nach Strauß' Darstellung, Gl. II., S. 706 f.) auf folgende Momente gegründet. 1) „Das häufige Mißverhältniß des äußern Zustandes der Menschen in diesem Leben mit ihrem innern Werthe gleicht sich mittelst der Idee eines gerechten Gottes in der Vorstellung eines künftigen Vergeltungszustandes aus (nach Athenagoras de resurrect. mort. 18.)." 2) „Für die Frommen ist die Aussicht auf jenseitige Schadloshaltung der einzige Trost in den Leiden dieses Lebens." (Calvin, instit. III., 9, 6,). 3) „Ohne die Aussicht auf die Preise eines ewigen Lebens würde der Mensch nicht im Stande sein, den Forderungen Gottes nachzukommen (F. Socin. Christ. relig. breviss. instit. Bibl. Fr. Pol. I. p. 651.)." 4) „Auch Leibnitz war der Meinung, ohne die Ueberzeugung von einer Vergeltung nach dem Tode zur Grund-

lage zu nehmen, lasse sich keine Sittenlehre zu Stande bringen, und komme der Glaube an Gott und seine Vorsehung in Gefahr, da sich die göttliche Gerechtigkeit in diesem Leben nicht bethätige." (Epist. ad Bierling. Leibnitii epp. ad divers. ed. Kortholt, IV., p. 80.)

Strauß sucht nun das Argument von Leibnitz also zu widerlegen (Gl. II., S. 707 f.): a) Bierling sagt: „Er wünschte „die letztere Aeußerung von Leibnitz" mit der Einschränkung verstehen zu dürfen, daß die Gottheit in diesem Leben nicht immer Vergeltung übe; denn oft sei dieß doch gewiß recht augenscheinlich der Fall, und wenn wir es nicht immer wahrnehmen, so sei wohl nur die Schwäche unserer Vernunft daran Schuld, welche die Mittel und Wege der göttlichen Vergeltung nicht gehörig kenne." b) „Auch Leibnitz selbst sah gar wohl ein, daß Lust am Guten als solchem und Unlust am Bösen die wahre, und wo sie sich entwickelt finde, für sich zureichende moralische Triebfeder sei; aber nicht Alle stehen durch Natur und Erziehung auf dieser Stufe, und für solche, meinte er, sei die Aussicht auf die jenseitige Vergeltung ein unentbehrlicher Zügel." (Leibnit. diss. epistolica ad Hanschium de philos. Platonica (epp. ad div. III., p. 68.) c) Spinoza endlich äußert sich hierüber: „Gewiß, wer „ein Verbrechen" nur aus Furcht vor Strafe unterläßt, der handelt nicht aus Liebe, und ist nichts weniger als tugendhaft." (Spinoza, epist. XXXIV.) Nun ruft Strauß triumphirend aus, Gl. II., S. 710: „Dieß ist das moderne Tugendevangelium, gegen welches die aus der Vergeltung gezogenen Unsterblichkeitsbeweise wie schmutzige Wäsche gegen Schnee sich ausnehmen." (!?) Hierauf faßt Strauß, Gl. II., S. 712, seine Gegenbemerkung

noch kurz so zusammen: „Wer die Behauptung noch in den Mund nehmen mag, daß es in diesem Leben dem Guten so oft schlecht, dem Schlechten gut gehe, und darum eine künftige Ausgleichung nothwendig sei, der zeigt nur, daß er das Aeußere vom Innern, den Schein vom Wesen, noch nicht unterscheiden gelernt hat." „Ebenso, wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit, und sehe zu, daß er nicht falle." Dann Gl. II., S. 713: „Wer immer nur schafft, daß er selig werde, der handelt doch nur aus Egoismus." Schließlich stellt Strauß sich selber die Frage: „Aber ist es denn möglich, daß der Mensch ohne alle Rücksicht auf sein eigenes Wohlergehen handle? Nein! sagen auch wir mit Leibnitz; aber sittlich ist ein solches Handeln, wenn es, abgesehen von den endlichen Zwecken, welchen es dient, in moralischer Hinsicht Selbstzweck ist, d. h. die Glückseligkeit als immanentes Moment, als das von der Kraftäußerung unzertrennliche Kraftgefühl, in sich schließt; sucht es dagegen für seinen moralischen Werth einen außerhalb seiner liegenden Lohn, so ist es unsittlich, ohne Unterschied, ob es diesen Lohn in diesem oder in einem andern Leben erwarte. Denn was ist Unsittlichkeit anderes, als daß Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind."

Wenn Strauß meint: er könne den Unsterblichkeitsbeweis aus der Vergeltung durch die Behauptung auflösen, daß die sittliche Vergeltung auf Erden sich bereits jederzeit und vollständig vollziehe, so dürfte ihn die Geschichte wohl eines Andern belehren, nicht minder auch Kant (der doch gewiß für die Reinheit der sittlichen Triebfeder geeifert),

und ebenso die Stoiker, die den Selbstmord sogar für erlaubt hielten, sobald es einem Weltweisen nicht länger mehr möglich wäre, sich mit Würde und heiterer Seelenruhe in gedrückten Verhältnissen behaupten zu können. Man muß vielmehr dieß sagen: Gerade deßhalb, weil die Vergeltung sich nicht vollständig in diesem Erdenleben vollzieht, verfiel ja der Menschengeist auf ein Jenseits, da er einen seinen sittlichen Verdiensten entsprechenden Zustand durch seinen Glückseligkeitstrieb zu beanspruchen sollicitirt wird. — Uebrigens ist Strauß im Irrthum, wenn er die Ansicht hegt, die Glückseligkeit bestehe nur im Innern, und nicht auch im Aeußern. Denn Frage: Wie kann da ein glückseliger Zustand des Frommen stattfinden, wenn er in seinen äußern Lebensverhältnissen verachtet, verläumdet, verspottet und verfolgt wird? wenn er in Armuth, Bedrückung und Krankheit schmachtet? Wohl kann ein Märtyrer innern Frieden des Geistes in reichlicher Fülle genießen, d. h. er kann selig sein, aber dessenthalb ist er noch nicht glückselig, wenn äußerlich die Qualen der Henker ihn peinigen. Oder konnte Polycarpus die brennenden Schmerzen seines Leibes auf dem flammenden Scheiterhaufen negiren? Oder hat etwa Christus, der vollkommene Gerechte, am Kreuze seine großen körperlichen Leiden verhehlt? Der Mensch ist ja nicht blos Geistwesen, so, daß er sich mit dem Bewußtsein: recht gehandelt zu haben, und mit dem innern freudigen Beifall des Gewissens [1]), allein begnügen könnte: er ist auch Naturwesen

---

1) Auch Richter meint („Vorträge über d. persönl. Fortdauer" S. 292): „Gott ist vielmehr darin immer und überall der Gerechte, daß er an die Natur des Guten die Selbstveredlung dessen, der es vollbringt, an die Natur des Schlechten die Selbstverschlimmerung geknüpft hat.

und seine Leiblichkeit seufzt gleichfalls nach Beseligung und Befreiung von jeglichem äußern drückenden Zustande. Indeß auch die innere Seligkeit des sittlichen Geistes selbst kann in solchen Lagen der Qualen nimmer eine vollendete, d. h. eine ganz ungetrübte sein. Denn es ist zu beachten, daß der Geist doch das obwaltende Mißverhältniß zwischen seinem sittlichen Verdienst und seinem äußern Leidenszustand fühlt, wenn er sich auch hierbei in den göttlichen Willen ergiebt. Dieß Fühlen des Mißverhältnisses aber ist immerhin unangenehm. — Hierauf ist der Geist als intelligente Creatur zur Vollendung seines Daseins an Gott angewiesen, da er nur in Gott, seinem Schöpfer, sein höchstes Gut finden kann. Der Geist wird demnach nur in der Vereinigung mit Gott vollkommen selig. Deßhalb muß er allerdings seinen absoluten Lohn außer sich suchen. Nach Strauß ist freilich diese Vereinigung des Geistes mit Gott in einem Jenseits nicht erst nöthig, da sie nach ihm schon zufolge seines monistischen Standpunktes im Diesseits stattfindet, aber nur ergiebt sich bei seiner Ansicht das Ungereimte, daß Gott selber auf diese Weise in einem unschuldig verfolgten Menschengeiste leidet, und

---

Ein höherer Lohn ist für die Engel im Himmel, eine höhere Strafe für die Teufel in der Hölle nicht zu ersinnen, als die Vergeltung, womit jede That auf ihren Urheber selbst zurückwirkt." Hierüber nur soviel: Ist die reale Verbindung des reinen sittlichen Geistes mit Gott, dem Urquell aller Heiligkeit, selber für ihn nicht auch eine Selbstveredlung und als Zielpunkt nicht ein höherer Lohn, als das alleinige Bewußtsein: recht gehandelt zu haben? — Ferner ist die freithätige vollendete Selbsttrennung des bösen Geistes von Gott, seinem Schöpfer, für ihn nicht auch eine Selbstverschlimmerung, und seine gänzliche Ausschließung von Gott, als dem höchsten Gute, nicht noch eine härtere Strafe, als das bloße Bewußtsein seiner Schlechtigkeit?

sich selber hiefür auch belohnt, da sein Wesen sich in demselben personificirt hat. — Ist jedoch das Jenseits gegründet, wie wir gleich anfangs erwiesen, wer wird alsdann bei gesundem Verstande dieß noch „Unsittlichkeit“ nennen: wenn der sittliche Geist außer sich von dem überweltlichen Gott, der allein das allervollkommenste Wesen ist, eine Beseligung erwartet? Ist der Geist von Gott geschaffen und somit von ihm bedingt, wie sollte er dann sich selber vollkommen zu beseligen vermögen? So lange der Geist nicht Gott seinen Schöpfer, den Unbedingten, unmittelbar schaut, so ist sein Erkenntnißstreben nicht vollendet, und so lange der Geist nicht das Bewußtsein und die Versicherung hat, von Gott geliebt zu werden, welche letztere nur in der realen unmittelbaren Vereinigung mit Gott erreicht werden kann; so lange ist er nimmer vollkommen selig. Das Ziel der Liebe ist stets Vereinigung mit einem Wesen außer sich [1]. Daher strebt auch der Geist in seiner Liebe Gottes zur Vereinigung mit ihm.

Daß der innere Beifall des Gewissens wohl jederzeit Folge von einer sittlichen Handlung und ein Theil der Seligkeit des Geistes ist, dieß läugnen wir nicht, aber

1) Richter sagt (Vorträge über d. persönl. Fortd. S. 322): „Daß es für die Tugend überall keinen andern Lohn, für Laster und Ruchlosigkeit keine andere Strafe geben könne, als die, welche im Verdienst wie in der Schuld schon an und für sich selbst liegen, dieser Gedanke hat sich bereits vor Hunderten von Jahren denkenden Männern von selbst aufgedrängt.“ Allein wir fragen hier: Soll man den Werth der Verdienste Anderer nicht zur äußern Anerkennung bringen? Wozu setzt man dann edlen Charakteren Denkmäler? — Hierauf: Würde die innere Strafe allein genügen, wozu straft der Staat noch äußerlich die Verbrecher? Handelt er etwa hierbei ungerecht? Oder soll man den Raubmörder frei laufen lassen ohne äußere Strafe, deßhalb weil er schon innerlich durch Gewissensvorwürfe bestraft ist?

deßhalb sind Tugend und Glückseligkeit doch noch nicht einerlei. Denn Tugend ist Kampf für das Gute, Streben nach Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen äußerer und innerer angenehmer Genuß des sittlich Errungenen. Es ist daher der Sittliche nicht immer schon zugleich auch glückselig. Nur dieß ist wahr, daß der Sittliche immer zugleich innerlich selig ist. — Unsittlich ist jedoch nur der, welcher das göttliche Gesetz entweder factisch oder im Gedanken verletzt, oder es nicht mit der ihm gebührenden Gesinnung der Achtung vollzieht, aber keineswegs jener, der Gott und sein Gesetz achtet, und hiebei für sein sittliches Verdienst im Jenseits einen Lohn von Gott erwartet. Wie sollte dieß „egoistische" (bloß selbsüchtige und mercantilische) Gesinnung sein? Der Gerechte dieser Art macht ja nimmer sein Ich zum alleinigen Mittelpunkte all seiner Bestrebungen? Auch schätzt er sein Ich nicht höher, als Gottes absolutes Ich. Er erkennt vielmehr in Demuth nur in Gott seinen wahren Beseliger. Es ist demnach die Tugend des Menschengeistes noch keineswegs eigennützig, wenn er bei der Selbstbestimmung seines Willens zur guten Handlung auch auf den Lohn bei Gott Rücksicht nimmt. Denn wozu hätte Gott ihm den Glückseligkeitstrieb wohl eingeschaffen? Es hat somit Gott ihm diesen Lohn selber bestimmt. Der Menschengeist handelt daher nur der Idee Gottes gemäß, wenn er darnach verlangt und strebt. Denn ohne alle Rücksicht auf jenseitigen Lohn kann der Menschengeist nie handeln, eben deßhalb, weil er Creatur ist, und seine Vollendung in Gott hat. Absolute Uneigennützigkeit ist nur bei Gott, weil er das allervollkommenste Wesen ist, und demnach keines Gutes von Außen bedarf. Bei dem kreatürlichen Menschengeiste aber wird das Motiv der Achtung und Liebe Gottes

immer auch mit dem Motiv der Glückseligkeit vereint sein müssen, so lange er seiner Wesenheit gemäß zu glauben sollicitirt wird, daß Gott sein höchstes Gut ist. Eigennützig würde der Geist des Frommen nur alsdann sein, wenn er Gott rein als Mittel gebrauchen wollte zur Erreichung des seligen Zustandes jenseits, ohne alle Achtung und Liebe gegen Gott, und seinen heiligen Willen[1]). Wer demnach alle Rücksicht des Menschen auf sein Ich abschneiden wollte, der müßte ihm auch die vernünftige Selbstliebe verbieten.

Strauß entgegnet II. S. 714 weiter: „Der Vergeltungsbeweis führt für sich nur unbestimmt auf eine Verlängerung des menschlichen Daseins nach dem Tode. Denn weil er vor dem Vorhang noch keine Ausgleichung des Zustandes mit der Würdigkeit wahrzunehmen behauptet, so will er, daß sie hinter demselben vor sich gehe; daß sie aber in's Unendliche fortgehe, kann er nicht verlangen. Sondern gar wohl könnten die Seelen drüben, nachdem sie gehörig abgelohnt und abgestraft wären, sofort abgethan werden.“ Allerdings berücksichtigt der Vergeltungsbeweis, wie er bisher geführt worden, nur das Moment, daß das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit, das hier auf Erden oftmals stattfindet, aufgehoben, oder

1) Richter hat Unrecht, wenn er („Vorträge über d. persönl. Fortd.,“ S. 55) behauptet: „Der falsche Unsterblichkeitsglaube“ (d. i. an eine jenseitige persönliche Fortdauer des Geistes) „verdankt sein Entstehen weniger der Unwissenheit, der Unkunde und dem Irrthum, als der egoistischen, niedern Denkweise der Menschen.“ Wäre dieß wahr, wie kömmt es dann, daß auch die Bösen die persönliche Unsterblichkeit des Geistes glauben, da sie doch im Jenseits nichts weniger als einen Lohn zu erwarten haben? Oder glauben sie etwa nicht daran? Wozu fürchten sie dann das Jenseits?

daß ein unschuldig Leidender wenigstens jenseits belohnt werden müsse. Man hat hiermit freilich noch nicht dargethan, daß die Vergeltung jenseits auch in's Unendliche fortgehen müsse. Allein, daß Letzteres stattfinden werde, dieß zu schließen, veranlaßt uns der Gedanke: daß die Vergeltung für den sittlichen Geist jenseits nur in der seligen Vereinigung mit Gott bestehen könne, weil dieß das Endziel der vernünftigen und freien Creatur ist. Denn so wie sie aus Gott durch die Schöpfung hervorgegangen, so muß sie wieder in Gott, ihren Urheber, eingehen, um die Vollendung ihres Daseins zu gewinnen. Ist nun die Vollendung der sittlichen Creatur die Vereinigung mit Gott, so muß der Geist nothwendig ewig fortbestehen, da auch sein höchstes Gut ewig fortbesteht. Hierauf hat der sittliche Geist sich durch seine Tugend und Frömmigkeit ja Gott, den Unendlichen, als Beseliger verdient, mithin muß consequent sein Lohn auch unendlich sein, weil eben sein Lohn der ist: die Vereinigung mit Gott, dem Unendlichen. — Diese Vereinigung des sittlichen Geistes mit Gott muß aber auch aus dem Grunde ewig fortwähren, indem der Geist nimmer sonst bei dem Bewußtsein einer künftigen Auflösung seiner Existenz in Gott seine vollendete Beseligung finden könnte. Diese soll er jedoch erreichen, da sie seine Bestimmung ist. Das hatte bereits Tullius erkannt, da er L. 2. c. 27 sagt: „Si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est ne aliquando, amissis illis, sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.“ — Endlich fragen wir: Würde es nicht der

unendlichen Güte Gottes widersprechen, wenn er das Sein eines sittlichen Geistes, der ihn innigst liebt, nach einiger Zeit der Belohnung wieder vernichten wollte? Gewiß. Der Geist des Frommen trägt ja das Verlangen nach ewiger Glückseligkeit, und nicht bloß von langer Dauer in sich. Das ist die Stimme fast aller Völker. Mithin ist dieß Verlangen nach ewiger Glückseligkeit kein zufälliges, sondern ein natürliches, ein von Gott selber anerschaffenes. Daher wird Gott ohne Zweifel es auch befriedigen, da er sonst sich selber widersprechen und aufhören würde, höchst gütig zu sein. — Was aber die Bemerkung Strauß' über die persönliche Unsterblichkeit des bösen Menschengeistes betrifft, so erwidern wir: Würde die Strafe des Bösen jenseits auch lange Zeit währen, so wäre er hiermit doch nicht genügend abgestraft. Denn es ist zu erwägen, daß er die unendliche Würde Gottes verletzt, und somit eine unendliche Schuld sich zugezogen, daher denn auch die Strafe unendlich sein muß; umsomehr, da er in seiner trotzigen und hochmüthigen Unabhängigkeitssucht nie den Sinn hat, zu Gott zurückzukehren, wenn er ihn auch erlösen wollte. Ist aber die Strafe eine unendliche, so muß auch der Geist des Bösen unendlich, d. h. ewig fortexistiren. Würde uns aber hier Strauß die Frage stellen: Allein wie reimt sich die Fortexistenz eines ewig unseligen Geistes mit der absoluten Liebe Gottes? so ist unsere Antwort: die absolute Liebe Gottes wird hiedurch nicht verletzt. Denn auch die Existenz, welche der böse Menschengeist zwar verwirkt, und welche Gott ihm bei alledem läßt, ist noch etwas Positives, eine Wohlthat in einer gewissen Beziehung,[1]) da sie ein Zeugniß ist, daß Gott ihn seiner Wesenheit gemäß als frei gewähren ließ.

---

1) Joannes Damasc. Contra Man. c. 69.

III. Der teleologische Beweis für die unendliche Fortdauer des Menschengeistes von Seite seiner unendlichen Anlage.

Diesen Beweis hat J. H. Fichte (in s. Werk: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer," S. 107 f. 1. Aufl.) in folgender erneuter Fassung geführt: „Die Bestimmung des persönlichen Individuums ist, seine gesammte Anlage zu verwirklichen, sich auszuleben. Dieß geschieht nun bei keinem Menschen in diesem Leben: folglich muß noch ein anderes nachkommen, worin es geschehen wird."

Strauß entgegnet hier II., S. 715: „Dieses Argument beruht auf dem allgemeineren, daß die Entfaltung der Anlagen der Geschöpfe göttlicher Zweck ist, ein göttlicher Zweck aber nicht verfehlt werden kann. Allein von der Unrichtigkeit dieses Schlusses können wir uns an jedem Christbaum überzeugen, den wir anstecken, an jeder Portion Caviar, die wir verspeisen: da in dieser die Anlage zu Hunderten von Fischen, in jenem zur himmelhohen Tanne lag, die nun beiderseits nicht zur Entwickelung kommen, ohne daß wir uns deßhalb bemüssigt sähen, eine jenseitige für sie zu postuliren." Hierauf bemerkt Strauß weiter II., S. 715 f.: „Doch man macht uns aufmerksam, daß ja nicht von der Anlage aller Naturwesen überhaupt, sondern bestimmt nur von dem intelligenten Individuum gesagt sei, ihr müsse nothwendig Frist zu voller Entwickelung gegeben werden; und zwar setzt man hinzu, sei ihre Anlage eine unendliche, sie schließe eine unerschöpfliche Fülle innerer Lebensbestimmungen in sich." (Jul. Müller, theol. Stud. u. Krit. 1835, S. 774). — „Allein woher weiß man denn von dieser Unerschöpflichkeit der mensch-

lichen Anlage? Aus der Erfahrung nicht; diese lehrt vielmehr, daß bei denjenigen Individuen, welche dem Maximum der physischen Lebensdauer nahe kommen, auch die geistige Anlage sich erschöpft. Mit 80 Jahren hatte selbst ein Goethe sich ausgelebt.“ — „Doch an und für sich ist die Behauptung einer Unendlichkeit der geistigen Anlage des Individuums eine leere Abstraction. Gerade in den Schranken der Anlage besteht ja die Individualität.“ — Dann II., S. 717: Es bliebe somit vom teleologischen Beweise nur so viel, „daß Individuen, deren Gesammtanlage sich nachweislich bis zum Tode noch nicht vollständig entwickelt hatte, noch nach demselben bis zur Vollendung dieser Entwickelung fortdauern müßten.“ — „Allein sofern sie an einer Krankheit gestorben sind, so war doch wohl ihr Lebenskeim ebenso nur für eine kürzere Entwickelung angelegt, wie der jener Andern für eine längere.“ Aber wendet man ein: „Welcher Entwickelungen mußte nicht die Seele eines Spinoza noch fähig sein! — Wenn nur nicht hiebei schon wieder vorausgesetzt würde, was doch erst bewiesen werden soll, daß die Seele ein vom Körper so geschiedenes Wesen sei, um, wenn dieser sich ausgelebt hat, noch etwas für sich übrig zu haben.“ Endlich II., S. 718: „Nur die Anlage der Gattung ist unendlich und unerschöpflich (obwohl auch sie nur im relativen Sinne, da absolute Unendlichkeit allein dem Universum zukommt): die des Einzelwesens, als Momentes der Gattung, kann nur eine endliche sein; und ebenso ist nur die Entfaltung von jener schlechthiniger, die von dieser blos beziehungsweiser Zweck. Mithin auch hier von Seiten des Glaubens dieselbe Verwechselung zwischen Gattung und Individuum, wie in der Christologie.“

Dagegen bemerkt Jul. Müller (a. a. O. S. 773): „Im eigentlichen Naturgebiete ist es nicht das Individuum, sondern die Gattung, welche ihre Fülle offenbaren und sich ausleben will im Entstehen und Vergehen der Einzelnen: in der Sphäre des Geistes, der Persönlichkeit, muß diese Nothwendigkeit, die innere Anlage zu verwirklichen, dem Individuum zugeschrieben werden." Strauß erwidert jedoch II. S. 719: Es besteht „der Unterschied zwischen dem Verhalten des menschlichen und des Naturindividuums zu seinem Gattungsbegriffe lediglich darin, daß dieser im Menschen nicht blos als seiender, sondern zugleich als sich wissender, mithin als Begriff, lebt; woraus aber für einen Unterschied in der Dauer der beiderseitigen Individuen nicht das Mindeste folgt."

Wir sagen: Allerdings ist Wahres an dem richtig geführten teleologischen Beweise für die persönliche Unsterblichkeit des Geistes. Denn richtig ist der Ausgangspunkt, daß die Entfaltung der Anlagen der Geschöpfe ein göttlicher Zweck sei. Ein solcher kann nicht verfehlt werden. Nur muß hiebei zugleich bemerkt werden, daß bei dem Menschen die Entfaltung der einen Anlagen relativ, der andern dagegen absolut nöthig sei. Schon Christus sagte (Luc. 10, 42): „Nur Eines ist nöthig." Es ist demnach ohne Zweifel die Bestimmung des persönlichen menschlichen Individuums, seine gesammten Anlagen für die höhere intelligible Welt, d. h. die religiöse und sittliche Anlage zu verwirklichen [1]), da es als freies Sein Gott dem mora-

---

1) Jene Anlagen, welche bloß für die zeitlichen Bedürfnisse des Erdenlebens nöthig sind, brauchen allerdings nicht von jedem Einzelgeiste im Jenseits entwickelt zu werden. — Wenn dagegen ein einzelnes Naturindividuum frühzeitig vergeht, ohne seine Anlage ganz entfaltet zu haben,

lischen Weltregenten ja auch Rechenschaft über die Erreichung seines höchsten Lebenszweckes ablegen muß. Da nun diese Entfaltung auf Erden durch den leiblichen Tod bei manchen menschlichen Individuen unterbrochen wird, so muß es noch ein anderes Leben geben, wo diese Entfaltung erzielt werden kann. Dieß anzunehmen, ist der göttlichen Weisheit entsprechend. — Es ist bei diesem Argument vor allem Rücksicht genommen auf Kinder, die da frühzeitig oft vom Tode dahingerafft werden, bevor sie noch zum Gebrauch ihrer Vernunft gekommen. Es läßt sich hier mit Recht schließen, daß die Entwickelung ihres vernünftigen Selbstbewußtseins und ihrer ethischen Freiheit jenseits vor sich gehen werde, da nur ein intelligentes Wesen, welches sich frei für Gott entschieden, der seligen Vereinigung mit Gott fähig und würdig ist[1]. — Allein es werden uns hier Manche fragen: Wie kann aber der teleologische Beweis für die Unsterblichkeit solcher Menschengeister gelten, die auf Erden bereits ihre Bildungsschule durchgemacht? Diese haben ja im Diesseits das Ziel der selbstbewußten und freien Entscheidung für Gott schon erreicht. Für sie ist demnach die gesammte höhere Anlage entwickelt, und es giebt keinen Grund mehr für ihre jenseitige unendliche Fortdauer. Hierauf ist unsere Antwort: Die religiöse und sittliche Anlage des frommen gereiften

---

so wird dessen Zweck durch ein anderes Naturindividuum erreicht im Organismus der Gattung; es braucht daher deßhalb nicht, wie Strauß hämisch folgert, eine jenseitige Entwickelung für dasselbe postulirt zu werden, umsoweniger, da es nur Anlage für die Zeitlichkeit besitzt, und als nicht selbstbewußt und unfrei davon keine Rechenschaft abzulegen hat.

1) Daß jedoch der Geist ein vom Körper unabhängiges Leben besitze, und somit nach dem Tode desselben noch forteristiren könne, werden wir weiter unten beweisen. Hier setzen wir es indeß voraus.

Geistes hat allerdings ihr Ziel im Diesseits der Hauptsache nach erreicht — nämlich in der selbstbewußten, freien und permanenten Entscheidung für Gott. Allein hiermit hat sich aber die religiöse und sittliche Anlage des Geistes noch keineswegs ausgelebt und erschöpft, da Gott, sein höchstes Gut und Ideal der Heiligkeit, ja ein unendliches Wesen ist. Es ist mithin im Jenseits stets ein Wachsthum sowohl für die Erkenntniß, als für die Liebe Gottes von Seiten des Geistes denkbar. Je tiefer aber ferner der Geist das Wesen Gottes erfaßt, desto inniger fühlt er sich sollicitirt, Gott zu lieben; und desto tiefer erfaßt er auch die Weltcreatur. Es ist daher für den Geist bei ewiger Existenz nichts weniger als langweilige Einförmigkeit zu fürchten.

Wenn aber Strauß meint: Es folge aus dem Unterschiede zwischen dem Naturindividuum und dem menschlichen Geiste nicht das Mindeste für die Dauer des letzteren: so irrt er gewaltig. Denn er übersieht Folgendes: In der Naturwelt ist das Einzelne (das Individuum) nicht strenge für sich, sondern mehr ein Sein für Anderes (Mittel). Die Totalität der Natur muß daher stets blos ihren Zweck erreichen; hiebei kann das Einzelne, wenn es nicht mehr als solches, als Mittel, dem Allgemeinen (dem Ganzen) zu dienen fähig ist, allerdings vergehen, und in ein anderes Mittel sich transformiren. Deßhalb wird das Einzelne (das Naturindividuum) von vergänglicher Dauer sein. Denn das Einzelwesen hat hier nur die Bestimmung: eine vorübergehende Erscheinung zu sein, weil es blos ein Moment in der Entwickelung des ganzen Naturlebens ist. — Aber nicht so ist es bei dem Geiste. Jeder Einzelgeist ist Selbstzweck, weil er eine Monade und nicht eine Besonderung (ein Individuum) einer allgemeinen Geistessubstanz ist, mithin ein Sein für sich strenge, wie das Bewußtsein

seiner Freiheit bezeugt. Er ist Einheit und Ganzheit. Er muß sich daher auch selbst vollenden. Er ist nicht ein bloßes vorübergehendes Mittel für die Menschheit. — Kann er sich nun im Diesseits nicht vollenden, so muß er es im Jenseits können, da er nicht blos Anlagen für die Zeitlichkeit, wie das Thier (das subjective Naturindividuum), sondern auch für die Ewigkeit besitzt. Er weiß nicht blos um die Erscheinungen der Sinnenwelt, wie die Thierseele, sondern auch um die übersinnliche Welt, da er Sinn für Gott und göttliche Dinge hat, d. h. Vernunft, die Anlage für das Unendliche. Er kann zwar Gott als Sein durch Sich nicht ausdenken, aber doch immer mehr und mehr begreifen, und insofern ist seine Anlage unendlich. Somit ist er nicht blos für die irdischen Zwecke der diesseitigen Menschengattung, sondern auch für eine höhere Welt, für das jenseitige Leben in Gott bestimmt. Er muß eben deßhalb unsterblich sein [1]).

Würde man den Charakter der Naturgattung auch auf dem Geistesgebiet geltend machen, auf solche Weise: daß nur die menschliche Gattung ihre Bestimmung, mithin ihre Entwickelung sowie den Fortschritt zu erreichen brauchte, so

---

1) Mit uns stimmt auch Dr. Uschold (in dem von ihm fortgesetzten und vollendeten „Philosophischen Real-Lexikon von Furtmair, 1855." IV. Bd. S. 11) überein. Er sagt mit Recht: „Da die menschliche Seele in geistiger und sittlicher Beziehung Anlagen und Kräfte besitzt, welche über dieses Erdenleben hinausweisen, so muß sich auch ihr Leben über dasselbe hinauserstrecken, es muß, da jede Kraft und Lebensäußerung im ganzen Universum ihren Zweck hat, auch ihr die Möglichkeit geboten sein, jenen Zustand der geistigen und sittlichen Vollkommenheit, der Erkenntniß und Liebe Gottes, dessen sie fähig ist, zu erreichen, welchen sie in diesem Zeitleben, wenn sie auch zu der höchsten Bildungsstufe gelangt, und durch weise Benützung aller Verhältnisse noch so weit fortschreitet, nie erreicht."

wäre hiermit ohne Zweifel das Wort dem moralischen Indifferentismus für den menschlichen Einzelgeist gesprochen, da es alsdann für ihn gleichgültig wäre, ob er mehr oder weniger veredelt, oder ob er gar sittlich verderbt in das Jenseits überginge, indem ohnehin, wie Feuerbach es wirklich behauptet, die Mängel und Laster der Einzelnen durch die entgegengesetzten Tugenden der Andern ausgeglichen werden, ohne daß jene es benöthigen, freithätig auch mit der Gesinnung in dieselben einzugehen.

Strauß geht nun zur Erörterung der einzelnen Hauptmomente des teleologischen Beweises über, II. S. 719: „Nach den verschiedenen Seiten der geistigen Anlage des Menschen läßt sich der teleologische Beweis für seine Unsterblichkeit in verschiedene Particularbeweise zerlegen.“ Er stellt zuerst den teleologischen Beweis dar, wie derselbe a) von der Seite des Wissens geführt wird. II. S. 719: „Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich Alles wissen, sagt Wagner, und hofft darum auf unendliche Fortdauer nach dem Tode.“ Hierauf erwidert Strauß, II. S. 719: „Der Mann wäre auf das **non multa, sed multum** zu verweisen. Wer Eins recht weiß, weiß Alles, und kann in dieser Rücksicht getrost sterben.“ — Indeß die Bemerkung Wagner's hat auch etwas Wahres an sich. Denn, daß der creatürliche Menschengeist die Sehnsucht hat, seinen Wissenstrieb zu befriedigen, läßt sich wohl von Niemand läugnen. Und ebenso gewiß ist es, daß diese Befriedigung für ihn nur in der unmittelbaren Anschauung des Absoluten selber, als des letzten Grundes alles Weltdaseins möglich ist, da er nur dann erst die Harmonie und den Zusammenhang des Weltganzen zu überschauen, und vollkommen zu begreifen, sowie auch zu

erkennen im Stande sein wird: warum er selber gerade diese und keine andere Stelle im Organismus der Weltgeschichte einnahm. Ist nun diese vollendete Erkenntniß im Erdenleben nicht erreichbar, so muß sie für den wissensbegierigen Geist im künftigen Leben eintreten, damit er seine volle Beseligung finde. Daher muß er denn auch unsterblich sein. — Denn warum sollte Gott den Wissenstrieb des Geistes im Jenseits nicht befriedigen, wenn er ihm denselben doch eingepflanzt hat? Dazu kommt: der Geist erschließt und trägt wohl die Idee des unbedingten Wesens in sich, aber er wünscht auch dasselbe, weil es sein schöpferisches Princip ist, unmittelbar zu schauen, und mit ihm in einen realen Lebensverkehr zu treten. — Auch hat der Geist als Sein nicht durch Sich das Verlangen: Gott als Sein schlechthin, welches sein eigenes Wesen unmittelbar schaut in der Dreipersönlichkeit, in lebendiger Gegenwart unmittelbar noch deßhalb zu schauen, weil er sein Sein im Ichgedanken wohl aus der Erscheinung: cogito, ergo sum, erschließt, aber ob seiner Bedingheit nicht unmittelbar zu schauen vermag. Er sucht demnach hiefür in der unmittelbaren Anschauung Gottes, als des Seins durch Sich oder als des Seins schlechthin seine Entschädigung. Sollte unn dieß höchste Erkenntnißstreben des Geistes ungestillt bleiben, wenn Gott die Erkenntniß der Wahrheit will? Gewiß nicht. Somit wird der nach höchster Erkenntniß strebende Geist auch jenseits fortexistiren, da diese nur im Jenseits erreichbar ist.

Strauß bespricht weiter den teleologischen Beweis b) wie er von Seiten des Willens geführt wird (II. S. 719 ff.): „Die praktische Vernunft, sagt Kant (in seiner Kritik der praktisch. Vernunft, S. 187 f.) fordert schlechthinige Angemessenheit der Gesinnung zum Sitten-

gesetze, d. h. Heiligkeit von uns. Diese muß nach dem Grundsatze: du kannst, denn du sollst, auch möglich sein. Ebenso sehr erhellt jedoch, daß der Mensch, so lange er neben seiner Vernunft die Sinnlichkeit als eine mit ihr streitende an sich hat, d. h. aber so lange er Mensch bleibt, der Heiligkeit nicht fähig ist; denn sie wäre ja eben das unterschiedslose Aufgehen der Sinnlichkeit in Vernunft. Da sie indessen gleichwohl mit praktischer Nothwendigkeit gefordert wird, so kann sie nur in der Form eines unendlichen Progresses sich verwirklichen, welcher selbst nur unter der Voraussetzung unendlicher Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit stattfinden kann." Darauf sagt Strauß II. S. 720: „So ist der moralische Beweis für die Unsterblichkeit eine Unterart des teleologischen. Allein wenn nach seinem eigenen Geständniß die schlechthinige Angemessenheit des menschlichen Willens an das Sittengesetz von dem Einzelnen nur in endlosem Progreß, d. h. niemals wirklich, zu erreichen ist: so käme auch bei unendlicher Fortdauer nicht mehr heraus als schon in diesem Leben herauskommen kann." — Uns scheint es, daß Strauß hier gegen Kant Recht habe. Allein würde Kant's Beweis in etwas modificirt, so könnte er immerhin ein verstärkendes Moment zu den andern Unsterblichkeitsbeweisen abgeben. Er müßte nämlich nach unserm Dafürhalten so geführt werden: Die Idee des Menschengeistes fordert es, daß er eine vollendete Sittlichkeit, d. i. die indefictible Heiligkeit erreiche. Nun wird selbe auf Erden von ihm wohl insoweit erreicht, daß er die Einheit seines creatürlichen Willens mit dem göttlichen mit Hülfe der göttlichen Gnade, zu behaupten im Stande ist, aber nicht vermag er in der Zeitlichkeit auch den Streit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit vollends zu

beseitigen, weßhalb denn immer Gefahr für seine Tugend ist ob der Versuchung, und doch soll seine Tugend nicht immer im Kampfe, in der Prüfung verbleiben, sondern auch zu einer sichern Stabilität, d. h. zur Indefictibilität gelangen. Dieß zu erreichen im Diesseits, ist ihm jedoch nicht möglich, da die Versuchungen von Seiten der Sinnlichkeit ihn beständig bedrohen[1]). Also muß es noch ein anderes Leben geben, wo die Prüfungszeit und die Versuchungen für ihn aufhören, da jede Prüfung ein Ende nimmt, mithin muß er auch im Jenseits forteristiren.

Strauß fährt fort II. S. 720: „Wie vom Wissen und Wollen, so kann der teleologische Unsterblichkeitsbeweis c) auch vom Gefühl, von der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit, ausgehen. Wenn er eben seine Hand nach den Gütern dieses Lebens ausstrecken will, so kommt dem Menschen seine sittliche und religiöse Anlage in die Quere, und heißt ihn den augenblicklichen Genuß höheren Rücksichten in Aussicht auf ein künftiges Leben aufopfern. Gäbe es nun ein solches nicht: wozu hätte der Schöpfer ihm die Hoffnung desselben eingepflanzt? Ist der Mensch nur für dieses Leben bestimmt: wofür ihm die Freuden desselben durch die Vorspiegelung verkümmern, es sei noch ein anderes für ihn aufgehoben, dessen Anforderungen mit denen des jetzigen sich vielfach kreuzen? Viel besser wahrlich wären dann die Thiere daran, welche, blos für dieses Sinnenleben bestimmt, dessen Lust auch

1) Daraus folgt auch, daß die Sinnlichkeit der menschlichen Naturindividualität bei der Palingenesie wieder in Einklang mit dem Geistesleben gesetzt, oder daß das caro concupiscit adversus spiritum aufgehoben werden muß, wenn die Idee des Menschen, als einer harmonischen Lebenseinheit von Geist und Natur vollkommen wieder hergestellt werden soll.

ungestört genießen dürfen!" — „Leider," fügt Strauß hinzu, „hat sich zu der Niedrigkeit dieses Arguments, das in seiner letzten Wendung im eigentlichsten Sinne ein cynisches zu heißen verdient, nicht bloß ein Schubert (im Morgenblatt, 1830, März), sondern auch der gottlose Reimarus (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Abhdl. X., S. 651 f.), herabfallen lassen." Und nun schließt er mit Richter's Bemerkung: „Ich sollte doch meinen, es wäre immerhin der Mühe werth, auch wenn es sich blos um dieses Leben handelt, lieber die Jahre hier auf Erden in menschlicher Gestalt hinzubringen, und nicht als eine Bestie." (Die Lehre v. d. letzt. Dingen, S. 100.) — Allein Strauß hat mit dieser Gegenbemerkung von Richter keineswegs das Argument gewürdigt, und noch viel weniger vernichtet. Denn daß der Mensch eine höhere Würde besitzt, als das Thier, dieß wird wohl auch Schubert erkennen. Es ist demnach hier nur davon die Rede, daß auch der Mensch, wenn das niedrigere Thier bereits im Diesseits seine Lebensfreude findet, erwarten darf, daß sein Glückseligkeitstrieb jenseits werde befriedigt werden, umsomehr, da er oft der Tugend die Annehmlichkeiten des irdischen Daseins zum Opfer bringen muß. — Uebrigens hat ja Strauß sich selber, wenigstens für das Diesseits, zur Niedrigkeit dieses Arguments herabgelassen, indem er seine Seligkeit, den Lohn für sein tugendhaftes Handeln, II., S. 714, „in das mit der Kraftäußerung unzertrennliche Kraftgefühl" setzt. Darum kann man vom Standpunkte des Gefühles folgender Maßen noch immerhin die jenseitige Unsterblichkeit des Geistes beweisen: Kündigt sich die Forderung des Sittengesetzes im Gewissen des Menschen als unabweisbar an, nnd gebietet dieses der

Verwirklichung der Tugend die Annehmlichkeiten des zeitlichen Daseins, ja selber das leibliche Leben, wenn die Verhältnisse es erheischen, zum Opfer zu bringen: so muß er allerdings hoffen dürfen, daß jenseits sein Glückseligkeitstrieb befriedigt werde, und daß all' die wegen der Tugend erduldeten Leiden ihm alldort werden vergolten werden. Denn sonst wäre ja die Erhaltung des physischen Lebens und die höchste Förderung dessen Wohlseins sein höchster Zweck und sein höchstes Gut. Auch wäre er ohne Hoffnung dieser jenseitigen Seligkeit nimmer im Stande, stets besonders in großen Leiden das Sittengesetz zu vollziehen [1]). Mithin muß sein Geist auch unsterblich sein.

Endlich bemerkt Strauß II., S. 722: „Eine seltsame Form des teleologischen Arguments ist noch diejenige, welche man den kosmischen oder astronomischen Beweis für die Unsterblichkeit genannt hat." Er giebt seine Fassung also: 1) „Sieht man zum gestirnten Himmel auf, und erwägt die ungeheuren Räume, welche die Himmelskörper darbieten, so kann man von dem weisen Weltbaumeister nicht

1) Dieß bekennt selbst Richter (Vorträge über d. persönl. Fortd., S. 186): „Wird man davon überführt, daß es mit dem Traum vom individuellen Fortleben nach dem Tode nichts ist, und daß der auf dem Schlachtfelde Vererperimentirte als Individuum für immer um das Leben gebracht wird: so wird man einerseits die Lust verlieren, sein Dasein leichtsinnig auf's Spiel zu setzen, andererseits es nicht mehr wagen wollen, um bloßer Eroberungs- und Herrsch-Gelüste willen Tausende und Hunderttausende der Vernichtung preis zu geben." Hieraus erhellet zur Genüge: Wird die individuelle jenseitige Unsterblichkeit des Geistes negirt, so hört die Aufopferung für das Vaterland im Kriege auf; kurz die heroischen Tugenden, z. B. das leibliche Leben für den Glauben zu opfern, verlieren ihren Stütz- und Haltpunkt. Ein Jeder wird jetzt aus dem Zeugnisse von Richter selber die kolossale Dunstform der reinen Tugend von dem modernen Evangelium Strauß' erkennen.

annehmen, daß er diese himmlischen Locale werde leer stehen lassen, sondern er wird sie zu bevölkern wissen — mit wem anders, als mit den von hier abscheidenden Menschenseelen?" 2) „Oder bescheidener nur als Hülfsbeweis für die Möglichkeit der Fortdauer des Menschen nach dem Tode gefaßt: Um Raum für die sich anhäufenden Seelen darf es uns nicht bange sein, wenn wir zu den vielen Wohnungen in des Vaters Hause hinausblicken." 3) „Endlich wird dieses Argument auch mit dem Wagnerischen in Verbindung gebracht: Wie viel Merkwürdiges mag es nicht auf jenen Weltkörpern geben, was für den Menschen verloren wäre, wenn er nicht dereinst auf dieselben versetzt zu werden, mithin nach dem Tode fortzudauern, hoffen dürfte!' (Streithorst, Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie, Deutsche Monatschrift, 1792, Nov.)" Nun erfolgt seine Kritik: „Gegen die letztere Wendung ist nach dem oben Bemerkten nichts mehr hinzuzufügen; die erste fällt durch das gleichfalls schon früher Bemerkte weg, daß jene Weltkörper, wenn bewohnbar, dann auch für sich schon, ohne Colonien von der Erde, bewohnt sein werden; ja solche Transporte lassen sich überhaupt nicht denken — womit auch die mittlere, bescheidenere Wendung abgeschnitten ist. Wenn noch ein anderer Stern als die Erde Bewohner hat, sagt Daumer ganz richtig, so könnte er diese nicht anderswoher bekommen und aufnehmen, sondern sie müßten aus seinem Organismus wesentlich hervorgegangen und unabtrennlich von ihm sein, da er eine in sich geschlossene organische Individualität ist: sowie der Mensch mit allen seinen Kräften aus dem Organismus der Erde als dessen höchste Frucht hervorgegangen, und mit seinem Leben unzertrennlich an sie gebunden ist.

Der andere Stern hätte demnach schon seine nothwendigen wie einzig möglichen Bewohner; und fremde auf ihn verpflanzen kann nur die Träumerei, der freilich nichts unmöglich ist.“ Wir meinen: Ob die Himmelskörper die Wohnstätte der abgeschiedenen Menschengeister sind? darüber läßt sich vorderhand nichts Bestimmtes sagen. Wahrscheinlich ist es, daß ein Planet, wenn er bewohnbar ist, schon seine eigenen Bewohner habe. Auch würde nicht jeder Planet von Menschen bewohnt werden können, da die Atmosphäre von manchem dem Naturleben des Menschen nicht entsprechen dürfte. Aber möglich ist es doch, daß unter den Planeten irgend einer geeignet wäre, die Wohnstätte von leiblich verklärten Menschen zu sein. Denn es muß ja immerhin ein Zusammenhang unter den Weltkörpern stattfinden, also auch zwischen der Erde und den Himmelskörpern, da nur so ein ganzer Weltorganismus denkbar ist. Es würde demnach dieser Beweis nur die Möglichkeit zeigen, daß für die ewige Fortexistenz der vielen abgeschiedenen Geister noch immer genug Raum im Universum vorhanden wäre, aber, daß die Geister deßhalb wirklich unsterblich sind, folgt freilich noch keineswegs hieraus. — Ein eigentlicher Beweis würde erst so entstehen, wenn man sagte: Der Menschengeist hat den Wissenstrieb, das Wesen des ganzen Weltalls, wenigstens der Grundidee nach, kennen zu lernen, um so die Allmacht und Weisheit Gottes gebührend würdigen und verehren zu können. Da dieser Erkenntnißtrieb des Geistes im Diesseits nicht vollständig befriedigt werden kann, indem die Beobachtung eine zu beschränkte ist, und da der Geist nur hiedurch sich vollkommen beseligt fühlt: so muß es jenseits geschehen, daher muß denn auch der Geist jenseits

sorterisiren. — Uebrigens gibt es ursprünglich Naturwesen auf einem Himmelskörper, so sind sie ohne Zweifel aus seinem Organismus hervorgegangen. Aber falsch ist es, wenn Daumer deßhalb meint: der ganze Mensch sei ein Product der Erde. Denn der Geist ist ja immateriell, daher wesentlich verschieden von der Natur.

IV. Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Leibnitz führt diesen Beweis (nach Strauß' Darstellung, II., S. 723 f.) auf folgende Weise: „Die Materie ist für sich etwas rein Passives, dem sowohl die äußere Bewegung, als auch die innere der Empfindung und des Bewußtseins, nur von anderwärts her, von einem activen Principe, kommen kann. Ein solches Princip nennen wir Seele. Diese kann nun nicht ausgedehnt sein; denn sonst wäre sie Materie, mithin dasjenige, aus dessen Unfähigkeit, die Bewegung und Empfindung hervorzubringen, ihr Dasein erschlossen worden war: ist sie aber nicht ausgedehnt, d. h. besteht sie nicht in außereinander seienden Theilen, so ist sie auch unauflöslich und unzerstörlich, d. h. als selbstbewußte Menschenseele unsterblich." (Leibnit. Diss. de anima brutorum, §. 1—5. Leibnit. epist. ad div. edit. Kortholt, I. p. 190 ff.) Strauß äußert sich hierüber II., S. 724 also: „Auch diesem Argumente ist unschwer nachzuweisen, daß es sich im Kreise dreht. Um die Seele als rein Actives herauszubekommen, wird die Materie als rein Passives gefaßt: dieß ist sie aber nur dann, wenn ich zum Voraus alle Activität aus ihr herausziehe und auf die Seite der Seele stelle. Diesen Dualismus von Geist und Materie, Kraft und Stoff, Seele und Leib, überwunden zu haben, ist nun aber der Fortschritt der neueren

Philosophie. Ja auch Leibnitz selbst war insofern an sich über denselben hinaus, als er keine Seele ohne Leib sich denken konnte, sofern das Thätige dieß nicht sein könne, ohne durch ein Leidendes ergänzt zu sein. Eine durch Passivität vermittelte Activität ist aber keine schlechthinige Activität; ist aber dieß die Seele nicht, so ist sie nach der eigenen Voraussetzung des Beweises auch weder schlechthin einfach noch unzerstörlich." — Strauß tadelt an diesem Argumente allerdings mit Recht, daß Leibnitz die Materie als rein Passives auffaßte. Denn auch die stoffliche Natur ist nicht bloß receptiv (passiv = in der Attractionskraft), sondern auch reactiv, wie die Repulsionskraft genügend bezeuget. Allein Leibnitz mochte hier wahrscheinlich wohl der Gedanke vorschweben, daß die Reactivität der Natur eine unfreie ist, weil das Individuum, besonders das objective im Mineralreiche, zu seiner Kraftäußerung immer erst einen Impuls von Außen erhalten muß, und durch diesen nothwendig in seiner Thätigkeit bestimmt wird. Und auch die Activität des subjectiven Individuums (des Thieres) ist bedingt durch den Instinct, daher unfrei. Es verhält sich gleichsam mehr passiv. Dagegen ist der Geist reine Activität insofern, weil er freie Selbstbestimmung seiner Thätigkeit hat. Deßhalb ist er auch ein Sein für sich, mithin eine Monade, und darum nicht ausgedehnt, sondern einfach; indem er nur als Monade, als Sein für sich, frei sein und Rechenschaft von seiner sittlichen Handlungsweise ablegen kann. Ist er aber strenge einfach, so ist er auch nicht auflöslich, und demzufolge unsterblich. — Strauß meint zwar: die neuere Hegel'sche Philosophie sei über diesen wesenhaften Dualismus von Geist und Natur bereits hinausgekommen. Indeß hat er dieß noch nicht

bewiesen. Denn kann wohl ein an sich Unpersönliches und Unfreies (die Natursubjectivität) sich also potenzieren, daß es zum Persönlichen und Freien, d. i. zur Geistessubjectivität werde? Nimmermehr. Wenn aber Leibnitz sagt: „Ex hisintelligi potest, animas separatas naturaliter non dari; quum enim sint mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur" (a. a. O. §. 9): so ist dieß nur in dem Sinne wahr, daß der Menschengeist für einen Leib geschaffen, weßhalb er sich nach seiner Verbindung mit ihm sehnt, um durch ihn als sein Organ auf die Außenwelt zu wirken. Allein darum ist er noch nicht die Innerlichkeit des Leibes, wie Strauß es will. Denn er hat auch für sich ein selbstständiges Sein und Leben, wie schon der Ichgedanke, sowie sein übersinnliches (ideelles) Denken, und seine Reflexion in sich bezeugen. Er bedarf zur Erfassung der Ideen des Religiösen, Sittlichen und Rechtlichen keineswegs der Mitwirkung der Sinnesorgane. Mithin hat er allerdings auch eine vom Leibe unabhängige Activität, und erweist sich hiedurch eben als Sein für sich. Auch wird diese unabhängige Denkthätigkeit des Geistes keineswegs dadurch aufgehoben, daß vermöge der Lebensgemeinschaft der sinnlich beseelte Leib auf ihn einwirken kann; oder daß er bei seiner Wirksamkeit auf die Außenwelt sich der Thätigkeit der Sinnesorgane bedient. Er bleibt ja hierbei immer das freie Sein für sich. Denn er lenkt die ganze Thätigkeit des sinnbegabten Leibes, als dessen höheres Lebensprincip und prägt derselben erst die menschliche Form der Vernünftigkeit auf. — Wenn aber Strauß mit Kant ferner behauptet: Man dürfe nicht „die subjective Einheit des „(geistigen)" Selbstbewußtseins für objective Einfachheit des Seelenwesens „(des Geistes) nehmen, so

fragen wir: ob das Wissen im Ichgedanken etwas anderes ist, oder sein kann, als der Reflex oder das Abbild des geistigen Seins, wenn Denken und Sein eins (inseparabel verbunden) sind? — Wahrhaft komisch ist es, wenn Strauß II. S. 725 sagt: „Die Seele vermöge ihrer schlechthinigen Einfachheit unsterblich sein lassen, heiße nichts Anderes, als behaupten, sie könne nicht sterben, weil sie an ihr selbst schon etwas Todtes sei." Schließt denn der Geist deßhalb, weil er einfach ist, die Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeiten aus? Gewiß nicht. Einfach ist der Geist nur darum, weil er ein Sein für sich, eine Monade ist. Nun muß aber auch das Sein für sich gedacht werden mit zwei Grundkräften: mit Receptivität für die Einwirkungen von Außen, und mit Reactivität, um auf die Einwirkungen von Außen zurückwirken zu können. Ist dann der Geist ob seiner Einfachheit noch ein todtes Sein?

Strauß sagt außerdem II. S. 725 f.: „Nach jener dualistischen Theorie kommt es ferner ganz so heraus, als ob Leib und Seele zwei Individuen wären, die selbstständig gegen einander Bestand hätten: da doch nicht hier der Leib, und dort daneben oder darin oder daran eine Seele existirt, sondern beide mit und in und durcheinander sind, und eben diese durchgängige Einheit beider den ganzen Menschen bildet." Dann: Ebenso unangemessen ist „die Vorstellung vom Tode als einer Trennung der Seele vom Leibe. — Ist die Seele die Innerlichkeit, die lebendige Idee, oder, mit Aristoteles zu reden, Entelechie des Leibes; dieser die Aeußerlichkeit; beide mithin dasselbe, nur verschieden angeschaut: so kann von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, so wenig die Rede sein, als nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt

übrig bleibt." — Wohl hat Strauß Recht, wenn er dieß auf seinem monistischen Standpunkte behauptet, aber nicht auf dem dualistischen, welcher der wahre in der Speculation ist (wie wir dieß in unserer Schrift: „Wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre, S. 12 — 84 erwiesen haben). Auf diesem läßt sich genügend zeigen, daß der Geist ein Leben für sich, ein vom Leibe qualitativ verschiedenes und unabhängiges Dasein hat. Denn der Geist selber unterscheidet sich ja vom Leibe, auch besitzt er Kräfte und Thätigkeiten, die nichts weniger als im Leibe wurzeln. Denn so vermag er das Uebersinnliche auch dann noch scharfsinnig zu denken, wenn bereits all die Sinnesorgane durch das Alter des Leibes abgestumpft sind; oft sogar noch tiefsinniger, weil er durch die Sinneseindrücke alsdann weniger zerstreut wird. Ferner: er betrachtet selbst die körperlichen Dinge nicht blos durch die Sinnesorgane des Leibes nach den sinnlichen Einzelbildern, wo er nur mitwirkt durch die schärfere Bregränzung und Erhellung derselben, sondern auch für sich, nach seinen unsinnlichen, vom Bildlichen abgestreiften allgemeinen Begriffen. — Auch vermag er den Sinneswahrnehmungen entgegengesetzt zu urtheilen. Denn ist z. B. ein gerader Stab zur Hälfte im Wasser und zur Hälfte in der Luft, so erscheint er unserer Sinneswahrnehmung an der Wasserfläche geknickt, und doch urtheilt der Geist entgegengesetzt; mithin kann die höhere intellectuelle Thätigkeit und die Sinnenthätigkeit nicht von demselben Lebensprincipe, d. h. letztere nicht auch vom Geiste unmittelbar, sondern nur mittelbar ausgehen, oder es kann die höhere intellectuelle Thätigkeit, welche die Sinneserscheinung transcendirt, und zwischen Sein, Erscheinung und Schein unterscheidet, nicht zugleich

die Wirkung der leiblichen Sinnesorgane sein, da sonst das entgegengesetzte Urtheil des Geistes nicht möglich wäre. Nur der ideell denkende Geist, und nicht der körperliche, die äußere Erscheinung wahrnehmende Sinn, hat das Gesetz ergründet, daß die verschiedene Brechung des Lichtes uns die Gegenstände oft in einer andern Gestalt erscheinen läßt, als in welcher sie sich wirklich befinden. Es ist also der Geist (die anima rationalis) ein Sein für sich, und wesentlich verschieden vom sinnlich wahrnehmenden Leibe, daher auch nicht „die (wesenhafte) Innerlichkeit des Leibes," wie Strauß es verkündet. Mithin muß der Geist nicht mit dem Tode des Leibes zugleich sich auflösen, da der Leib keineswegs die wesenhafte Aeußerlichkeit des Geistes ist. — Anders ist es freilich mit der Thierseele (die eine Natur- oder Sinnenseele ist). Ihre Thätigkeiten wurzeln blos im Naturwesen des sinnbegabten Leibes, und dienen auch nur zur Erhaltung und Regierung des leiblichen Lebens; sie reichen daher über das Sinnliche nicht hinaus. Diese ist allerdings die wesenhafte Innerlichkeit des Leibes und nicht qualitativ, sondern nur formell verschieden von ihr, daher sie auch mit dem Tode desselben zu Grunde gehen muß, da sie auch außerdem keinen Zweck des Daseins mehr hat. Indeß der Geist existirt nicht blos wegen der sittlichen Regierung des Leibes, er hat auch noch eine höhere Bestimmung: die Vereinigung mit Gott im Jenseits. Er hat demnach auch einen überirdischen Zweck des Daseins. Mit Recht sagt Hirscher[1]): „Wenn es sich um nichts weiter handelte, als daß wir eine Reihe von Jahren das uns verliehene Dasein hiernieden fortbringen,

---

1) „Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart." 1855, 3. Hft., S. 193 f.

und uns dasselbe so viel als thunlich, angenehm machen, wozu dann ein Fragen des Geistes nach übersinnlichen Dingen? Wozu ein Gedrängtsein über das Irdische und Sichtbare hinaus? Wozu namentlich ein Forschen nach dem Urgrunde aller Dinge? — Das Alles ist ja für den Menschen eitel und leer, wenn sein Leben auf dieses Dasein beschränkt ist. Und man fragt dann mit gerechter Verwunderung: was hat der Schöpfer für rege und doch nutzlose Strebungen in die Menschenseele gelegt? Wie hat er ihr Fragen anerschaffen, deren Lösung völlig werthlos für ihn ist?" Soll daher die Weisheit des Schöpfers ihre Rechtfertigung finden, so muß der Geist auch fortexistiren nach dem Tode des Leibes. Und ist der Geist wesentlich verschieden vom Leibe, und ein Sein für sich, so kann er allerdings dann durch den Tod des Leibes von selbem getrennt werden. —

Wohl wendet uns Strauß hier neuerdings ein, daß der menschliche Geist nicht ein Sein für sich (eine monadische Substanz) ist; indem er sagt (II. S. 726): „Die speculative Weltansicht der neueren Zeit weiß nicht mehr von vielen, sondern nur von Einer Substanz; sie versetzt das Substanzielle nicht in die Einzelwesen, sondern jenseits ihrer in den absoluten Geist, zu welchem sich die Individuen als wechselnde, mithin wie entstandene so auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Actionen seiner immanenten Negativität, verhalten. Wie nun in dieser (Spinozisch-Hegel'schen) Weltansicht die Unsterblichkeit noch eine Stätte finden solle, ist nicht einzusehen." — Dieß gestehen wir gerne zu, daß auf diesem monistischen Standpunkte consequent die persönliche jenseitige Unsterblichkeit des menschlichen Einzelgeistes nicht möglich ist.

Aber Strauß fehlt ja eben darin, wie wir schon oben gezeigt, daß er nur Eine Substanz, nämlich die absolute im Universum kennt. Wohl haben auch die Alten gefehlt, daß sie im Naturreiche eine Vielheit von monadischen Substanzen behaupteten, da doch nur Eine Natursubstanz ist, und die vielen Dinge nichts anderes sind als die substantiellen Fractionen des Einen differenzirten Naturprincips. Gibt es aber nach Strauß nur Eine Substanz, nämlich die göttliche, so kann allerdings der menschliche Einzelgeist nur ein wechselndes Accidenz, oder ein vorübergehendes, zeitweiliges Offenbarungsmoment des allgemeinen absoluten Geistes sein. Auf diese Weise kann freilich von einer persönlichen jenseitigen Unsterblichkeit des menschlichen Einzelgeistes nicht die Rede sein, da das Leben des Absoluten und der menschlichen Einzelgeister hier mit dem Leben der Natursubstanz und ihrer Individuen gleichgesetzt ist. Im Gebiete der Natur aber ist das Vergehen der Einzelindividuen zu Hause, eben weil das Einzelwesen hier keinen Selbstzweck hat, sondern nur die Natur als allgemeines Princip. Die Natur jedoch bedarf einer beständigen Erneuerung, um sich in der lebendigen Frische zu erhalten, mithin muß sie immer neue Formen (neue Individuen) erzeugen, da die alten mit der Zeit sich abnützen; deßhalb müssen auch alle Individuen, sobald sie als Mittel gedient, wieder vergehen. — Da nun Strauß sein System nach dem Typus des Naturlebens construirt hat, so wird jeglicher leicht begreifen, weßhalb er sagt: daß nur die Menschengattung unsterblich, die individuellen Menschengeister dagegen sterblich seien. Allein wären die menschlichen Einzelgeister wirklich keine monadischen Substanzen, sondern blos accidentelle Offenbarungsmomente

des allgemeinen absoluten Geistes, wie Strauß behauptet, wie kömmt es dann, daß dieselben von ihrem Fürsichsein ein Bewußtsein haben, und sich bald für, bald gegen die Vollziehung des von ihnen erkannten göttlichen Willens entscheiden? Wie kömmt es dann, fragen wir weiter, daß diese Einzelgeister sich Gewissensvorwürfe machen, und Reue empfinden bei der Verletzung des göttlichen Willens, wenn doch Gott, ihr immanentes Grundwesen, sich in ihnen individualisirt, und allein ihr Handeln bestimmt? Bezeugen sie sich hiedurch nicht thatsächlich als von Gott wesentlich verschiedene und als selbstständige, persönliche, monadische Substanzen? Gewiß!

Strauß bespricht nun die Versuche, die da gemacht worden sind, von dem Standpunkte der modernen Speculation aus, die Unsterblichkeit des Geistes nach ihrer Anschauungsweise zu begründen. In Bezug auf das Resultat lassen sich drei Versuche unterscheiden.

Strauß unterwirft zuerst A) den Versuch von Fr. Richter seiner Kritik. Wir bemerken vorläufig, daß Richter auf dem monistischen Standpunkte der pantheistischen Immanenz steht. Strauß sagt II. S. 727: Nach Richter „könne das Ewig- und Seligwerden dem Menschen nur im Sterben gelingen, da mit demselben die letzte Scheidewand, die ihn von Gott trennte, die Individualität, zusammenfalle.“ (Die Lehre v. d. letzten Dingen, S. 209, 238). Nach dieser Ansicht ist das einzelne geistige Menschenindividuum nur insofern ewig, unsterblich und selig, als es zurückgeht in den allgemeinen absoluten Weltgeist, oder besser, als es zurück- und zerfließt in die allgemeine göttliche Substanz. Allein hiemit wird ja die Persönlichkeit

des menschlichen Einzelgeistes verschmolzen mit der allgemeinen göttlichen Substanz, mithin ist sie als solche (als Sein für sich) darin untergegangen, wie läßt sich da noch behaupten, daß sie ihrer Seligkeit als Besonderheit sich bewußt ist? Es ist auf diese Art nur der allgemeine absolute Weltgeist (besser Weltprincip) als immanentes allgemeines Grundwesen der Welt unsterblich. Eine solche Unsterblichkeit, wie sie Richter vom menschlichen Einzelgeiste prädicirt, hat auch das einzelne Naturindividuum, da es gleichfalls in das allgemeine Naturleben zuletzt zurückgeht, und im allgemeinen Natursein unbewußt aufbewahrt ist. Wäre dieß richtig, so gäbe es alsdann keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen einem geistigen Einzelwesen und einem Naturindividuum. Wir haben aber bewiesen, daß der menschliche Einzelgeist von Gott wesentlich verschieden und selbstständig ist, mithin kann er im Jenseits mit Gott nur als selbstbewußte Persönlichkeit vereint werden, aber nimmer in Gott untergehen als Besonderheit, d. h. in das allgemeine göttliche Wesen sich auflösen. Endliches (Creatürliches) an sich kann ja nie Unendliches im Wesen werden, d. i. in Gott sich verwandeln. Dieß ist widersprechend. Denn Sein durch Sich kann sich nie in ein Sein nicht durch Sich, oder in ein Sein durch ein Anderes verwandeln. Und nur dieß ist die wahre Idee des Absoluten: „Sein durch sich.“ Hierbei wird keineswegs gefordert, daß das göttliche Sein — alles Sein, daher auch das Endliche (die Welt) sein müsse. — Strauß tadelt weiter, II. S. 738, daß Richter die Unsterblichkeit des Einzelgeistes „nach antiker Weise in den Nachruhm, in das Fortwirken edler Bestrebungen“ setzt. Und auch wir stimmen ihm bei. Denn dieß ist nicht der wahre Begriff

der eigentlichen Unsterblichkeit. Diese ist ja eine allgemeine Qualität aller menschlichen Einzelgeister, und ist selbstständige und selbstbewußte Fortexistenz derselben geistigen Persönlichkeit im Jenseits. Sie ist eine Wesensqualität, aber nicht eine accidentelle Bestimmtheit, wie der Nachruhm. Denn nicht jeglicher in der Welt findet eine Anerkennung seiner Bestrebungen. Und zuletzt würde der Geist eines armen Holzhackers im Gebirge, der keine Epoche in der Weltgeschichte macht, nicht unsterblich sein. — Auch rügt Strauß, II. S. 727, an Richter, daß nach ihm „das unpersönliche Allgemeine dem Individuellen und Persönlichen gegenüber das Höhere, dieses nur eine unangemessene Daseinsform von jenem wäre." Denn nach Strauß ist die absolute Substanz das Personbildende Princip und die Allpersönlichkeit in der Allheit der Menschengeister [1]). Die absolute Substanz ist eben der absolute Geist, und dieser das Höhere nur dadurch, „sofern er sich ewig in einzelnen Seelen individuelle Existenz gibt." Daher sagt er auch daselbst: „So wahr also Gott ewig ist, werden ewig auch Individuen sein: und die Frage ist nur, ob dieß ewig dieselben sein werden, oder immer andere und andere?" Strauß entscheidet sich für das Letztere. Und er hat auf seinem monistischen Standpunkte vollkommen Recht. Nur Schade für ihn, daß dieser Standpunkt unrichtig ist.

B) Der zweite Versuch ist von Göschel. Er unter-

---

1) Nach seiner neuesten Schrift: „Vorträge über d. perf. Fortdauer", ist indeß Richter derselben Ansicht, wie Strauß. S. 28 lesen wir daselbst: „Ein unpersönlicher Gott ist kein Gott mehr, sondern ein Götze oder eine Naturmacht, höchstens eine Weltseele. — So bleibt uns in Wahrheit nur übrig, Gott als die All- „(?!)" und Urperson zu fassen, von der es andere Wesen erst haben, auch Person zu sein."

nimmt es, aus den Principien der Hegel'schen Speculation zu beweisen, daß die menschlichen geistigen Individuen nach dem Tode des Leibes nicht untergehen, sondern ewig dieselben im Jenseits bleiben werden. Dieß bestreitet ihm Strauß, und auch wir sagen: daß auf dem Standpunkte Göschel's die jenseitige persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Einzelgeister nimmer stringent wird erwiesen werden können. Dieß wird uns jedoch erst deutlicher einleuchten nach der vollendeten kritischen Prüfung der Gründe, die Göschel zur Behauptung seiner Ansicht zusammengestellt hat. Diese Gründe aber lauten:

1) „Hegel nennt die begriffene Geschichte die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre: wie könnte sie aber, fragt Göschel (in seiner Schrift: von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der specul. Philosophie S. 173), Gott dem Tode und der Einsamkeit entreißen, wenn sie wirklich nur ein Todtenfeld vernichteter Geister, und nicht nach Ezech. 37, lebendig, mithin die Individuen als solche in Gott erhalten wären?" — Darauf antwortet Strauß, II. S. 728: „Daß das Letztere nicht folgt; daß vielmehr zum Behufe der Lebendigkeit des Absoluten der Wechsel von Individuen, die sich als geschichtliches Continuum verhalten, hinreicht." — „Was könnte auch, fragt Weiße „(Geheimlehre S. 25)" in Hegel's Sinne mit Recht, die Fortdauer eines Individuums noch für einen Zweck haben, nachdem durch dasselbe der Weltgeist hindurchgegangen ist, nachdem er diese frühere unvollkommene (abgenützte) Form seiner zeitlichen Verwirklichung durchbrochen, und andere, reichere und vollkommnere (wenigstens frischere) Formen

sich geschaffen hat? Wo fände sich auch nur ein Platz, d. h. nicht eine körperliche, räumliche, sondern eine geistige Stelle, für eine solche Fortdauer, wenn die irdische (genauer: auf jedem Planeten die diesseitige) Weltgeschichte die vollständige, die einzig mögliche Verwirklichung des absoluten Geistes, das Wirkliche durchaus und erschöpfend das Vernünftige, wie umgekehrt ist?" — Strauß ist hier ohne Zweifel im Rechte gegen Göschel. Denn ist Gott die allgemeine und einzige Substanz, so ist er allerdings nur in den Geschöpfen (in den Individuen) der Welt wirklich; aber deßhalb unterliegt er selber als Realprincip doch nicht dem Tode, wenn auch die einzelnen Individuen vergehen; denn er ist ja die allgemeine Gattung (das allgemeine Grundwesen) des Universums und diese besteht stets lebendig fort, da sie nie ohne Individuen ist, wenn auch letztere nicht dieselben bleiben. Denn hat die Gattung in einem einzelnen Individuum ihren Zweck erreicht, so muß sie nothgedrungen wieder ein neues schaffen, da sie eben eines neuen Mittels zu ihrer Selbstverwirklichung bedarf, und sofort. Hieraus erhellet, daß auf diesem Standpunkte es gerade der beständige Wechsel der Individuen ist, welcher die Lebendigkeit des Absoluten bedingt. Ganz ähnlich verhält sich die Natur. Auch sie ist, ungeachtet z. B. die einzelnen Thierindividuen sterben, dadurch lebendig, daß sie in der Thiergattung immer neue Individuen dafür heraussetzt. Es reicht also zur Lebendigkeit des Absoluten der stete Wechsel der Individuen ohne Zweifel hin. — Nicht minder richtig ist ferner auf diesem Standpunkte auch die Behauptung: Ist alles Wirkliche und Vernünftige nur im Diesseits, und gibt es kein Jenseits, so ist für einen abgeschiedenen Menschengeist auch gar keine Stelle

im Jenseits aufzufinden, mithin gibt es auch keine jenseitige Unsterblichkeit.

2) Göschel argumentirt weiter (a. a. O. S. 171): „Aber der menschliche Geist ist doch ein göttlicher Gedanke; ein Gedanke des ewigen Gottes kann kein vergänglicher, sondern muß ein ewiger sein: was Gott eimal gedacht, hiemit einmal geschaffen hat, das bleibt und besteht, auch in Ewigkeit.“ Hierauf erwidert Strauß, II. S. 729 f.: „Allein wäre die Ausbewahrung der individuellen Geister im Gedächtniß Gottes eine wirkliche Fortdauer, bemerkt Fichte d. j., so müßten auch die Naturobjecte unsterblich sein, weil gleichfalls bewahrt im Gedächtniß Gottes. Soll aber Gott nur die Subjecte so aufbewahren, so beruht der Beweis für ihre Fortdauer auf dem Begriffe des Subjects, nicht auf dem der göttlichen Erinnerung.“ (J. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. S. 16 ff.) — „Auf beiden zusammen, entgegnet Göschel. Das göttliche Denken, als ein dem Wesen der Dinge adäquates, oder das vielmehr dieses erst setzt, kann die Dinge nur als diejenigen, die sie wirklich sind, verewigen. Nun ist der Natur wesentlich die Anderheit, die Gleichgültigkeit gegen das Anderswerden: wenn ein Naturobject untergeht, und ein anderes dafür entsteht, so ist dieß nur für das beobachtende Subject eine Veränderung; das Object ist geblieben was es war, nämlich eben Object. Umgekehrt ist dem Geiste die Selbstheit und Dieselbigkeit wesentlich; müßte er zu Grunde gehen und einem andern Platz machen; so wäre dieß eben nicht mehr er selbst. Wie daher Gott die Naturobjecte in ihrem Wesen erhält, wenn er sie im Wechsel entstehender und vergehender Individuen erhält: so muß er, um ebenso das geistige

Subject in seinem Wesen zu erhalten, es als ebendasselbe Subject erhalten." (A. a. O. S. 43. 132; Jahrb. für wiss. Kr. 1834, Januar, S. 132 f.) Dagegen bemerkt Strauß, II. S. 730: „Aber woher weiß denn Göschel, daß die Naturwesen gegen ihr Anderswerden, ihre Vernichtung, so gleichgültig sind? Er versuche einmal im Gebiete des Organischen nur einen Hund, eine Katze, in's Anderssein zu versetzen, so wird ihm jener die Zähne, diese noch dazu die Klauen weisen, und sich mithin gegen ein solches Vornehmen nichts weniger als gleichgültig bezeigen. Also nicht erst im Bewußtsein, sondern schon in der Empfindung, ja im Organismus überhaupt, wird das Sein ein innerliches, in sich geschlossenes, das gegen sein Anderswerden fortan nicht mehr gleichgültig ist: und will Göschel hieraus die Unsterblichkeit ableiten, so muß er jedes Thier, jeden Baum, mit dem Menschen verewigen." Auch wir sind der Ansicht mit Göschel, daß der menschliche Geist ein realisirter Gedanke Gottes, und insofern auch unvergänlich ist, da Gott ihn als monadische Substanz, als Sein für sich und als Selbstzweck, wie sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit bezeugen, daher als strenge einfach und mithin als nicht auflösbar gedacht haben muß. Der Geist ist auch eben deßhalb, weil er eine monadische und unauflösliche Substanz ist, eine strenge Selbstheit (ein Beharrliches) und eine Dieselbigkeit (ein sich Gleichbleibendes im Wechsel seiner Erscheinungen), wie er sich wirklich auch in Bezug auf sein Sein immer als denselben weiß: im Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter. Denn nur die Zuständlichkeit seines Seins wechselt, aber nicht sein Sein selbst, wie der Ichgedanke es genügend beweist. Nimmer könnte er ja sonst die Sündenschulden

seiner Kindheit selbst, wie Augustinus es that, Confessionum lib. I. Cap. XIX., auf sich als Realgrund noch im späteren Lebensalter beziehen. Oder wie hätte David in seinem späteren Lebensalter sprechen können, Psalm XXIV. V. 7: „Delicta juventutis meae ne memineris?“ Jeder Einzelgeist ist daher unsterblich, weil Gott ihn gedacht hat, als ein streng einfaches Sein, als eine Selbstheit und Dieselbigkeit, mithin als ein unveränderliches, und sonach als ein unvergängliches Subject. — Aber nicht so ist es bei dem einzelnen Naturindividuum. Dieß ist vergänglich, eben weil es kein einfaches Sein (keine Selbstheit und Dieselbigkeit), sondern nur ein substantieller Bruchtheil des differenzirten Naturprincips ist. Gott hat nicht das einzelne Naturindividuum, sondern nur das ganze Naturprincip als Selbstständigkeit und Selbstzweck in einer gewissen Beziehung gedacht; wie dieß uns die Erfahrung über den Typus des Naturlebens bezeugen kann, indem die Gattung als Selbstzweck wohl fortbesteht, aber die einzelnen Individuen immerhin vergehen. In Betreff dessen, daß Göschel der Natur die Indifferenz gegen ihr Einzelindividuum, oder die Gleichgültigkeit gegen das Anderswerden; dem geistigen Subjecte dagegen die Selbstheit und Dieselbigkeit als wesentlich vindicirt, sind auch wir einverstanden. Nur fügen wir hinzu: daß es Göschel nicht gelingen werde, seine Behauptung in Bezug auf den Geist auf seinem monistischen Standpunkte gegen Strauß zu rechtfertigen. — Die Negativität muß allerdings der Natur zukommen, eben weil sie ein Selbstpotenzirungsproceß ist, wie dieß die Ernährung der Pflanzen- und Thierindividuen offen darlegt. Indeß sträubt sich freilich auch im Naturgebiete das Einzelwesen gegen seine Ver-

nichtung, und dieß in Folge seines Triebes der Selbstbehauptung. Doch ist es Gesetz der Natur, daß das Einzelindividuum, sobald es nicht mehr als Mittel nöthig ist für das Ganze, dem Allgemeinen, der Gattung, weichen muß. Das lehrt die tägliche Beobachtung. Auch kann es in der Lebenssphäre der Natur nicht anders sein, da sie nach ihrer Differenzirung ein Real-Allgemeines ist, daher stets in der Besonderung begriffen. Irgend ein bestimmtes Einzelwesen ist demnach für die Gattung nur relativ, aber nicht absolut nothwendig, weßhalb der beständige Wechsel der Individuen eintritt. Der Einzelgeist ist jedoch nicht eine individuelle (besonderte) Daseinsform, oder eine Modification eines andern Princips, oder einer geistigen Gattungssubstanz. Daher kann er von dem Andern auch nicht wieder zurückgenommen werden, da er ein in sich Stehendes (monadische Substanz) ist. Es ist sonach eine Auflösung des Seins des Einzelgeistes von einem allgemeinen geistigen Sein, dessen Gehörigkeit er etwa bilden möchte, nicht denkbar, indem es keine geistige Gattungssubstanz gibt, weil so keine Freiheit des Einzelgeistes möglich wäre. Der Einzelgeist ist nie bloßes Mittel, weßhalb er auch nicht wie das Naturindividuum, in eine andere Daseinsform umgewandelt werden kann, um sodann wieder einer andern Allgemeinheit zu dienen. Das Naturindividuum ist demnach nicht ein Sein für sich, sondern nur eine Action des allgemeinen Naturprincips; es kann deßhalb untergehen, sobald jenes seiner als Mittels nicht mehr bedarf. Göschel braucht somit nichts weniger, als jedes Thier und jeden Baum, wie Strauß ihm auferlegen will, zu verewigen.

3) Göschel ist gegen die Verewigung jedes einzelnen

Naturindividuums, und behauptet mit Recht, daß dieß nur von dem geistigen Subjecte gelte, da er zwischen beiden einen qualitativen Unterschied statuirt. Deßhalb äußert er: „Doch sagt denn nicht Hegel, auch in den höchsten Kreisen des Naturlebens bleibe die innere Allgemeinheit gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leide und untergehe, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich habe, nicht deren entsprechende Realität sei? (Encycl. S. 383 der 3ten Aufl.), und muß nicht im Gegensatze davon in der Sphäre des Geistes das Individuum ein solches sein, dessen einzelnes Dasein jene Allgemeinheit in sich selbst trägt, folglich nicht von ihr Gewalt zu leiden, noch den Untergang zu befürchten hat, sondern als deren entsprechende, mithin dauernde, Realität sich erweist?“ (Göschel, Jahrbüch. f. wiss. Kr. a. a. O. S. 140.) Indeß Strauß fährt bekämpfend fort (II. S. 730 f.): „Allein als Seele, als Entelechie des Körpers, ist der Geist nach Hegel in die Leiblichkeit, die Natürlichkeit, versenkt, mithin deren Gesetzen, auch den so eben erwähnten, unterworfen. Der Geist, das Selbstbewußtsein, das Ich = Ich, so zunächst allgemeines, wird individuelles nur sofern es diese particulären Bestimmungen, welche meine, deine u. s. f. organische Individualität ausmachen, als Gegenstände in sich aufnimmt: schwinden diese, so ist nicht einzusehen, wie noch von einem einzelnen Ich die Rede sein kann.“ — Es ist hier ohne Zweifel das Raisonement von Strauß consequenter als das von Göschel, weil beide auf dem monistischen Standpunkte stehen (nur mit dem Unterschiede, daß Göschel die Transcendenz Gottes noch festhält, während Strauß sie negirt und nur die Immanenz als

richtig erkennt). Denn ist der einzelne Geist auf diesem Standpunkte sowie das Naturindividuum, eine Besonderung des allgemeinen absoluten Geistes, eine Verwirklichung dessen, also ein vereinzeltes Allgemeine, so trägt er auf diese Weise wohl seine göttliche Allgemeinheit in sich, jedoch nur als substantieller Bruchtheil desselben. Er ist daher gleichfalls eine unangemessene und mithin nur eine vorübergehende Daseinsform, d. h. ein fließendes und vergängliches Einzel-Offenbarungsmoment des allgemeinen absoluten Geistes. Er muß deßhalb schwinden, sobald die äußere individuelle organische Bestimmtheit des Leibes vergeht. Denn die Seele (der Geist) kann auf diesem Standpunkte nur die wesenhafte Innerlichkeit von der Aeußerlichkeit der organischen leiblichen Individualität sein. Wenn demnach meine Leiblichkeit als Peripherie, als der äußere Ausdruckskreis von meiner besondern Seele (Geist) schwindet, so muß auch diese selbst als innerliches Centrum schwinden. — Hieraus erhellet: Soll der Geist unsterblich sein, so muß er ein Sein für sich, und wesentlich verschieden vom Leibe sein. Daher ahnte Göschel mit Recht, daß der Geist deßhalb nicht ein substantieller Bruchtheil, wie das Naturindividuum sein könne.

4) Göschel bestritt die Behauptung: daß die bestimmte Einzelpersönlichkeit des Geistes sterblich sei. „Aber wo bleibt dann — ruft er hier — das Uebergreifen der Subjectivität? greift sie aber über das Object über: wie sollte sie in ihm untergehen, oder wie im Subjecte, das sie ja selbst ist?“ (Jahrb. f. wiss. Kr. a. a. O. S. 18. 133 ff. Beiträge zur specul. Philos. von Gott u. s. f. S. 24.) Darauf antwortet Strauß (II. S. 731 f.): „Auch hier ist wieder auf die Seele angewendet, was nur dem Geiste,

dem Begriffe, zukommen kann, und auch von Hegel nur diesem beigelegt wird. Wenn in seinem System der Begriff als die absolute Negativität, als die über allen Stoff übergreifende Macht, dargestellt wird: was in aller Welt folgt daraus für die einzelne Seele, welche nicht der absolute Begriff selbst ist, sondern ihn zu ihrer Substanz hat, oder in ihm als Moment begriffen ist? — Der Göschel'sche Satz, es sei nichts als der Geist mit seinen Unterschieden (Jahrb. f. wiss. Kr. a. a. O. S. 145), ist bereits dahin zu berichtigen, daß statt dessen gesagt werden muß: mit seinem Unterscheiden; und wenn es nun weiter die Macht des Geistes sein soll, daß diese Unterschiede (mithin auch die Individuen) in ihm stetig bestehen, so ist vielmehr nur die Actuosität des Unterscheidens stetig, die gesetzten Unterschiede aber sind fließende Momente, und es wäre ein Zeichen der Unmacht des Geistes, wenn er sie als festgewordene Infarctus in sich bestehen lassen müßte." — Göschel hat hier einen richtigen Blick in das Wesen des creatürlichen Geistes gethan, nämlich, daß dieser sich aus den Erscheinungen seiner Differenzirung als Princip und Causalität zurücknimmt, und insofern seine vorübergehenden Erscheinungen transcendirt (übergreift), und sich als das gleichbleibende Sein weiß und behauptet. Er geht also bei seiner Subjectobjectivirung blos in eine formale, aber nicht in eine reale (wesenhafte) Entzweiung, wie das Naturprincip ein. Daher ist der Geist nicht ein fließendes Moment, sondern ein festes (unveränderliches) Sein, ein Sein für sich. Er ist mithin vom Naturindividuum (dem Thiere) wesentlich verschieden, das sich nur als Erscheinendes denkt und weiß, nicht aber über seine Erscheinungen überzugreifen, d. h. zu reflectiren, und

so zum Gedanken von seinem Sein und Wesen vorzubringen vermag. Diesen Proceß: das Sich Zurücknehmen des creatürlichen Geistes aus seinen Erscheinungen als sich gleichbleibendes Realprincip, hat Hegel auf den absoluten Geist übergetragen, der sich nach seiner Construktion in der Weltwerdung subjectobjectivirt, und dann als transcendentes Weltprincip (Weltgeist) erfaßt. Allein dieß Zurücknehmen des absoluten Geistes aus seiner Weltwerdung als Weltgeist ist auf Hegel's monistischem Standpunkte inconsequent, da sein System zum Theile nach dem Typus des Naturlebens construirt ist. Das Naturprincip kann sich aber aus seiner Subjectobjectivirung nimmer als reale numerische Einheit zurücknehmen und als solche in irgend einem Thierindividuum erfassen, da es ja durch die Differenzirung ein Real-Allgemeines geworden ist, mithin nicht mehr als monadische Substanz besteht. Göschel stellt daher hier Behauptungen auf, die auf seinem monistischen Standpunkte nicht gerechtfertigt werden können. Denn der menschliche Einzelgeist kann auf diesem Standpunkte nicht als Sein für sich aufgefaßt werden, da es ja nur das Eine Sein des Absoluten gibt. Deßhalb kann er auch als bloßes Accidenz des absoluten Seins, consequent weder seine eigenen Lebenserscheinungen, noch die eines fremden Princips (der Natur) transcendiren. Er wäre consequent hier nur eine Natursubjectivität. Göschel müßte demnach zum wesenhaften Dualismus zurückkehren; denn nur dann könnte er jenen Grund des Uebergreifens der Subjectivität im Geiste für dessen Unsterblichkeit geltend machen, weil sich eben in jener Transcendenz der Geist als ein einfaches, unveränderliches und sich gleichbleibendes Sein erfaßt und erweist. Auf dem dualistischen Standpunkte sind alle ein-

zelnen Geister einfache Monaden, weil durch die Schöpfung aus Nichts, aber nicht durch die Emanation des Absoluten gesetzt; deßhalb müssen sie auch alle unsterblich sein, wenn sie sich schon durch verschiedene Grade der Anlagen sonst von einander unterscheiden. Auf dem monistischen Standpunkte dagegen sind alle einzelnen Geister blos unterschiedene und wechselnde Accidenzen des absoluten Geistes, daher müssen sie auch vergänglich sein. Deßhalb räsonnirt Strauß richtiger, wenn er sagt: Nur „die Actuosität des Unterscheidens" im absoluten Geiste ist stetig; die gesetzten Unterschiede aber sind fließende Momente; diese mögen sodann natürliche oder geistige Individuen sein. Dieß ist hier gleichviel. Denn weder die Einen noch die Andern sind Monaden, sondern nur Accidenzen der allgemeinen göttlichen Substanz. — Die höchste Transcendenz des creatürlichen Geistes ist jedoch der Gottesgedanke. Diesen zu erfassen ist er aber nur deßhalb fähig, weil er sich selbst als Sein, nämlich als Sein nicht durch Sich im Ichgedanken zu ergreifen, und daher auch über sich hinauszugreifen vermag in das Sein durch Sich, als den schöpferischen Grund seines bedingten Seins.

C) Endlich bespricht Strauß noch einen dritten Versuch, die Unsterblichkeit vom Standpunkte der modernen Speculation aus zu begründen, nämlich den Versuch von Weiße. — Nach Letzterem „versichert die innere Erfahrung den Gläubigen und Sittlichen seiner Unsterblichkeit. Findet einer dieses Bewußtsein nicht in sich vor, so wird ihm erklärt, daß er demnach nicht zu der Zahl jener Erwählten gehöre." (Geheimlehre, S. 59). „Keineswegs," sagt Strauß II. S. 733, „hat Weiße das Geschenk unendlicher Fortdauer allen Menschen schon als solchen zugedacht,

sondern nur den Wiedergeborenen;" (Geheimlehre S. 36 ff.) „so wie andererseits — seltsam genug — derselbe Vorzug auch den rechten Höllenbränden, den Menschen von dämonischer Verruchtheit zukommt, der ordinäre Mittelschlag dagegen der Sterblichkeit verfallen soll." (Geheimlehre, S. 32). — Strauß bemerkt nun hiergegen, II. S. 734 f.: Dem Faustus Socinus „war die Erhaltung und Wiedererweckung einzelner Seelen" (der Frommen) „ein Wunder der Allmacht: bei Weiße soll sie ein natürlicher Erfolg sein. Damit aber wird die Sache nur noch irrationaler. Denn daß durch einen moralischen Proceß (und zwar näher auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen) eine metaphysische Bestimmtheit erworben würde, wäre ein Wunder; daß es aber ohne Wunder geschehen soll, ist ein zweites. Scotus Erigena fand schon das unthunlich, unter demselben Gattungsbegriffe des animal zwei species mit contradictorischen Eigenschaften, wie Sterblichkeit und Unsterblichkeit, zu befassen, und dachte daher mit den Menschen auch die Thiere unsterblich: Weiße dagegen trägt kein Bedenken, sogar durch das engere Gebiet der menschlichen Gattung diesen Riß zu machen." Wir müssen bekennen, daß die Bemerkung von Strauß: eine metaphysische Bestimmtheit könne nicht durch einen moralischen Proceß (und dieß noch auf zwei entgegengesetzten Wegen) erreicht werden — trefflich sei, wenn selbe blos auf den Geist bezogen wird. Denn es kann allerdings eine Substanz nicht zu etwas (zu einer Eigenschaft) entwickelt oder qualificirt werden, wozu sie nicht in sich bereits ursprünglich die Anlage oder die Bestimmung trägt. Dagegen verstoßt sich Weiße. Denn nach seiner Ansicht würde folgen, daß nicht alle Menschengeister ursprünglich von Gott zur un-

endlichen Fortdauer geschaffen worden sind. Allein die Unsterblichkeit ist eine metaphysische Bestimmtheit der menschlichen Natur des Geistes, und nicht eine accidentelle oder blos erworbene Beschaffenheit, wie Weiße es will. Die Qualität der Unsterblichkeit kann daher dem Geiste, weil sie seine Wesensqualität ist,[1]) nicht verloren gehen, weder

1) Etwas anders verhält es sich mit dem menschlichen Leibe. Dieser ward ursprünglich ebenfalls zur Unsterblichkeit bestimmt. Doch war diese Bestimmtheit eine bedingte, und nur ein Gnadengeschenk Gottes, aber nicht eine Wesensqualität. Denn das leibliche Gebilde des Urmenschen war an sich der Vergänglichkeit nicht enthoben, da es ja ein besondertes Naturgebilde war (jedoch unter dem Einfluß Gottes) und die Einzelgestaltungen der Natur vergänglich sind. Es mußte daher erst zur Unvergänglichkeit erhoben werden durch die Gnade Gottes. Dieß aber geschah, um die Idee des Menschen, als einer Lebenseinheit von Geist und Natur aufrecht zu erhalten. Es ward demnach der Leib des Menschen für die Unsterblichkeit bestimmt, und dieß wegen des an sich unsterblichen Geistes, damit er an dessen Verklärung zugleich Theil nehmen könne. Adam sollte diese Gnade der leiblichen Unsterblichkeit bewahren, aber nicht erst erwerben. Doch war diese Bewahrung an die Bedingung geknüpft, daß er in der ursprünglichen Liebeseinheit mit Gott durch Befolgung seiner Gebote verbleibe. Da aber der Urmensch aus derselben heraustrat durch seine Entscheidung gegen Gott in seiner Freiheitsprobe, und so seine eigene Idee, als eines bedingten Wesens durch seine Prätension der Absolutheit negirte, so ging die Gnade der leiblichen Unsterblichkeit durch die Ursünde verloren. Sollte diese Urbestimmtheit im Menschengeschlechte wieder eintreten, so war daher einerseits nöthig, daß die Sündenschuld getilgt ward durch die Genugthuung eines Erlösers, eines neuen Urmenschen, aber andererseits ward zugleich postulirt eine erneuerte Schöpfung, d. h. das Wunder der künftigen Auferstehung. Wurde nun aber das Genugthuungsverdienst des Erlösers Eigenthum der ganzen Gattung (1. Cor. 15, 21. 22.), da er zufolge des Naturcharacters mit dem ganzen Geschlechte zusammenhängt, so ist die leibliche Unsterblichkeit ein Gnadenantheil für alle Menschen, und es werden nicht blos die Guten, sondern auch die Bösen auferstehen. Es hängt sonach auch hier nur die künftige Beschaffenheit der leiblichen Unsterblichkeit von der Freithätigkeit des Menschen ab: ob zur seligen Verklärung oder zur unseligen Verwerflichkeit. — Wenn aber der Thierleib sterblich ist, und der Menschen-

durch seine halbe Hinwendung zum Bösen, (wie Weiße es annimmt), noch durch seine völlige Erstarrung im Bösen, (wie manche neuestens behaupten), aber auch nicht gewonnen werden durch sittliche Treue. Nur die Beschaffenheit der künftigen Zuständlichkeit der unendlichen Fortdauer des Geistes: die Seligkeit oder Unseligkeit derselben, ist vom Gebrauche seiner Freithätigkeit bedingt. Die accidentellen Beschaffenheiten bei den Einzelgeistern der Guten und Bösen können wohl verschieden sein, aber nimmer die Qualitäten, welche das Wesen des Geistes selbst constituiren. Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit sind jedoch die wesentlichen Qualitäten eines jeden Geistes. Denn ohne Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit wäre der Geist eine Naturseele, wie es die Thierseele ist. Es würde demnach aus der Anschauung von Weiße folgen, daß die Geist-

---

leib unsterblich sein wird, obschon beide besonderte Naturgebilde sind: so darf uns dies nicht befremden. Denn der Menschenleib ist von Gott für einen unsterblichen Geist, der zur Sittlichkeit bestimmt ist, als Organ geschaffen. Er fällt sonach nicht rein unter die Idee des bloßen Naturgebildes. Der Thierleib dagegen ist blos Organ einer vergänglichen und nur die leiblichen Bedürfnisse empfindenden Naturseele. Die Gnade Gottes wollte demnach auch die Natur im Menschen, — den Leib Theil nehmen lassen an der Verklärung des an sich unsterblichen Geistes, weil er das Organ desselben bei den äußern sittlichen Handlungen ist. Deßhalb bestimmte sie den Menschenleib gleichfalls zur Unsterblichkeit. Daraus wird es erklärbar, warum der leibliche Tod dermals dem Menschen widernatürlich, und daher eine Strafe der Ursünde ist. Uebrigens muß bei der Palingenesie auch noch aus dem Grunde der Gute, sowie der Böse an der leiblichen Unsterblichkeit Theil haben, weil beide als Totalität, als Geist und Naturindividuum, in ethischer Beziehung handelten. Es muß daher der Böse ebenso als Totalität gerichtet werden, wie der Gute, d. i. an Geist und Leib, indem der Leib das Werkzeug des Geistes zum Guten, wie zum Bösen bildete. Es muß somit der ganze Mensch nach Verhältniß seines sittlichen Betragens entweder belohnt oder bestraft werden.

seele der noch nicht ganz verderbten Menschen zu einer sterblichen Naturseele werden könne! Ist dieß wirklich möglich? Und verdienten dieß Loos nicht weit mehr die dämonisch gesinnten Menschengeister, als der Mittelschlag, d. h. als die noch nicht vollständig entschiedenen Geister? — Ist der dualistische Standpunkt in der Speculation der richtige, so muß man sagen: Sind die Einzelgeister der Frommen deßhalb, weil sie als einfache Monaden, als Substanzen existiren, unsterblich, so müssen es auch die Einzelgeister der Ganz- wie der Halbbösen sein, da ja auch sie einfache Monaden und Substanzen sind. — Strauß frägt daher Weiße mit Recht II. S. 735: „Aber woher denn diese wesentliche Verschiedenheit in der Einen Gattung?" Weiße antwortet hierauf: „Am Anfange schuff Gott zweierlei Menschenracen: eine nach Seele und Leib unsterblich, die andere in beiderlei Hinsicht sterblich, und letztere der ersteren gleich den Thiergeschlechtern, nur etwa in milderer, mehr freiwilliger Abhängigkeit, unterworfen und dienend. Nun aber vermischten sich bekanntlich die Göttersöhne mit der Menschen Töchtern: was konnte davon Anderes die Folge sein, als daß sofort Bastarde entstanden, die von der einen Seite her die leibliche Sterblichkeit, von der andern die Fähigkeit zur geistigen Unsterblichkeit überkamen?" (Theol. Stud. u. Krit. S. 317). Strauß setzt blos hinzu: „Und aus solchen Maulthieren besteht das ganze jetzige Menschengeschlecht." Daß Weiße's Exegese eine Verdrehung und ein starkes Mißverständniß der heiligen Schrift sei, wird wohl nicht leicht Jemand bezweifeln. Daher nennt auch Strauß diese Hypothese „eine leichtfertige", und hält sie der Widerlegung nicht würdig.

Da jedoch Strauß am Schlusse seiner Kritik meint:

daß besonders Blasche der jenseitigen persönlichen Fortdauer des Geistes ein paar „tüchtige Gründe" entgegengesetzt habe, so wollen wir noch kurz den tüchtigsten davon prüfen. Er lautet also: „Hätte die Seele kein Ende, so dürfte sie auch keinen Anfang gehabt haben, und es müßte die längst abgekommene Präexistenzhypothese erneuert werden. Denn ein Wesen mit Anfang ohne Ende ist kein minder ungereimter Gedanke, als ein Ding, das ein Ende, aber keinen Anfang hätte." (Blasche, philos. Unsterblichkeitslehre, S. 27 f.). Aber wir fragen: Warum? Das hat Blasche nicht aufgezeigt. Er meint: wenn die Seele (der Geist) kein Ende hat, so dürfte sie nie einen Anfang gehabt haben. Allein das ist falsch. Es ist zu unterscheiden zwischen unbedingtem und bedingtem Sein. Unbedingtes (absolutes) Sein ist eine schlechthinige Selbstständigkeit. Bei diesem ist freilich weder Anfang noch Ende denkbar, da es als Sein durch Sich unabhängig von jedem fremden Sein außer sich existirt. Anders aber verhält es sich bei dem bedingten Sein des menschlichen Geistes. Dieses kann und muß einen Anfang nehmen, da es eben deßhalb, weil es ein bedingtes Sein ist, nicht sich selbst gesetzt hat. Wenn aber das bedingte Sein des menschlichen Geistes als Sein nicht durch Sich, einen Anfang genommen, so folgt hieraus noch nicht, daß selbes deßhalb auch wieder ein Ende nehmen müsse. Denn es kommt hier darauf an: Welchen Zweck Gott als Schöpfer mit der geschaffenen Substanz des menschlichen Geistes verbunden hat? oder wie er den menschlichen Geist geschaffen? Ob aber Gott wolle, daß der menschliche Einzelgeist jenseits persönlich forterxistire? Dieß können wir erschließen theils aus der angeschaffenen Natur des Geistes, theils aus

den Eigenschaften des Wesens Gottes. a) Die Natur des Geistes ist aber ohne Zweifel für die jenseitige persönliche Unsterblichkeit befähigt, da der Geist eine einfache Monade, daher seinem Wesen nach unauflöslich ist. b) Dazu hat der Geist selber das Verlangen nach ewiger Glückseligkeit, also muß er auch unendlich fortexistiren. Denn Gott kann dieß Verlangen dem Geiste nicht einpflanzen, und dann es doch nicht befriedigen, weil dieß seine Weisheit, Wahrhaftigkeit und Güte verletzen würde. Er würde also sich selber widersprechen. Dieß ist aber von Gott als dem allervollkommensten Wesen undenkbar. c) Auch wissen wir gar nicht: welches Interesse, oder welchen Grund Gott dabei haben könnte, einen Geist, der seine höchste Glückseligkeit darein setzt: im Jenseits ihn immer mehr zu erkennen und zu lieben — nach seinem vollendeten Erdenleben zu vernichten. — Allein hier begegnet uns die Einwendung: Das Besagte kann wohl von den Geistern der Frommen geltend gemacht werden, aber zur Vernichtung der bösen Geister hat doch Gott gewiß einen Grund. Sie haben sich ja eben der seligen Gemeinschaft mit ihm gänzlich unwürdig gemacht, und so ihr Dasein verwirkt. Wohl. Aber hier ist zu bedenken: Würde Gott die abgefallenen Geister vernichten, so würde er selber in seine formale Subjectivität ein Deficit setzen. Denn er wüßte seinen Gedanken vom Nichtich, den Gedanken von der Weltcreatur, nicht ganz verwirklicht, da er den Menschengeist nur als frei wollte und setzte, er mochte sich dann für oder gegen ihn entscheiden. Es liegt demnach im Interesse Gottes selber, auch den abgefallenen Geist im Jenseits unendlich fortbestehen zu lassen, weil er sich sonst widersprechen würde. Denn wollte Gott den Geist

frei, und würde er hintendrein dessen Sein deßhalb negiren (vernichten), weil selber sich als freithätig gegen ihn entschieden: so hätte er ihn seiner Schöpfungsidee gemäß nicht frei gewähren lassen. Dieß würde offenbar seine absolute Güte verletzen. Er läßt demnach auch den abgefallenen Geistern die unendliche Forterxistenz als Zeichen seiner absoluten Güte.

Ein jeder wird jetzt fragen: Wenn Strauß die persönliche Unsterblichkeit des Einzelgeistes im Jenseits läugnet, wie soll nun nach ihm die Unsterblichkeit desselben aufgefaßt werden? Er sagt II. S. 737: „Es kommt alles darauf an, „daß die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, aufgefaßt werde." Wenn ich mich demnach mit Gott dem Ewigen im Wesen als sein Offenbarungsmoment als eins denke und weiß, so bin auch ich ewig, aber nur in der Gegenwart (in diesem Momente), und insofern auch erhaben über alles Endliche. Dieser Genuß der gegenwärtigen Unsterblichkeit im Diesseits ist zugleich der Lohn meiner Tugend. Dieß also ist die neue Unsterblichkeitstheorie von Strauß. Nach ihm gibt es für die menschlichen Einzelgeister keine unendliche jenseitige persönliche Fortdauer. Nur der allgemeine absolute Geist ist unsterblich und dieß im Diesseits, da er sich ewig in der Welt in den entstehenden, jedoch wieder verschwindenden menschlichen Einzelgeistern verwirklicht. Allein eine Unsterblichkeit des Einzelgeistes blos in der Gegenwart, ohne künftige unendliche Fortdauer ist ein Widerspruch. Denn das verschwindende Moment im allgemeinen absoluten Geiste kann doch nur als ein zeitliches gefaßt werden, da ja nur

das allgemeine Wesen des absoluten Geistes im Weltprocesse das ewig Bleibende ist. — Ferner bezieht sich die Unsterblichkeit nicht blos auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft; und nicht blos auf das Diesseits, sondern auch auf das Jenseits. Dieß ist die allgemeine Vorstellungsweise der Unsterblichkeit fast in allen Religionen, und wir glauben, sie in unserer bisher geführten kritischen Untersuchung vom dualistischen Standpunkte aus auch als speculativ begründet erwiesen zu haben.

Zukrigl.

2.

Der Quietismus in Frankreich.

Durch die Reformation und die geistigen Bewegungen, welche derselben vorangingen, war in Europa, wie dieß wohl bei allen derartigen Erscheinungen der Fall ist, auch eine aftermystische Richtung angeregt worden. Wohin immer der Protestantismus zu dringen vermochte, da finden wir auch die Symptome einer solchen in den Tiefen der menschlichen Natur vor sich gehenden Revolution. An manchen Orten durfte er in dieser Beziehung nur an schon Vorhandenes anknüpfen. Die Anschauungen, welche mystische Secten im Laufe oder gegen das Ende des Mittelalters in den verschiedensten Ländern ausgebreitet hatten und die vielfach noch im Reformationszeitalter unter der Asche fortbrannten, erwachten bei dem günstigen Winde, der ihnen zu wehen begann, von selbst, und so wahlverwandt fanden sie sich angesprochen durch die mystische Strömung, welche von der Reformation ausging, daß oft schon ein sehr mittelbarer Rapport genügte, um dieselben wiederum in's volle Leben zu rufen. Dies scheint insbesondere auch bei den Begharden in den Niederlanden und den ihnen verwandten Alombrados in Spanien der Fall gewesen zu sein. Während aber so die geistige Atmosphäre der Zeit durch die Häresie außerhalb der Kirche mit aftermystischen

Elementen gesättigt wurde, konnten einige Erscheinungen in der Kirche selbst menschlicher Thorheit die Veranlassung werden, in ähnliche Irrthümer zu verfallen. J. Görres sagt in seiner Mystik, daß auf Zeiten, wo der Geist Gottes in seinen Heiligen die Wunder der wahren Mystik gewirkt, sehr gewöhnlich eine lügenhaft mystische Anregung folge. Wenn wir von allen tieferen Ursachen, welche dieser Thatsache zu Grunde liegen, auch ganz absehen wollen, sind wir dennoch in keiner Verlegenheit, uns dieselbe erklärlich zu machen. Was liegt dem Vorwitz und der Eitelkeit näher als in den Geheimnissen der göttlichen Gnade sich zu verlieren und in thörichtem Beginnen dieselben auch in das eigene Leben herabziehen zu wollen? Ein solches Streben führt, wenn es überhaupt nicht ganz erfolglos ist, stets und mit Nothwendigkeit zu den Erscheinungen einer blos natürlichen aber zugleich vergifteten und unwahren Mystik. Nun aber hat Gott in seiner Erbarmung gerade in jener Zeit, da die Kirche in dem Abfall so vieler Kinder die Niedrigkeit ihrer irdischen, den Wechselfällen dieser Welt hingegebenen Erscheinung zu beweinen hatte — in der Epoche der Reformation und ihrer ersten Ausbreitung — um der Welt den trotz Allem unverwüstlich göttlichen Character seiner Stiftung zu zeigen, in dem Leben einer heiligen Theresia, eines Johannes vom Kreuz, später einer Francisca von Chantal, so viel Glanz und so viel Wunderbares zu Tage treten lassen, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn manches Auge innerhalb der Kirche geblendet an diesen Herrlichkeiten hing. Und so werden wir denn nicht irren, wenn wir sagen, daß auch diese Erscheinungen im Leben der Heiligen in der Zeit, die noch in dem Abenroth dieses hingegangenen Glanzes

glühte — den Mißbrauch vorausgesetzt — geeignet waren, die aftermystische Richtung zu schwellen und ihr Bahnen zu öffnen, die ihr ohne diß niemals so leicht zugänglich gewesen wären. — Von einer Art des modernen Mysticismus unterliegt es keinem Zweifel, daß er unter der Mitwirkung beider Einflüsse Gestalt und Leben gewonnen; — wir meinen den s. g. Quietismus, der die Kirche durch das ganze letzte Drittel des siebenzehnten Jahrhunderts und noch in das achtzehnte hinein zu beunruhigen wußte. Der vorzüglichste Schauplatz desselben ist Frankreich. Die dießfallsigen Bewegungen in Spanien und Italien nahmen in diesen Ländern selbst keine großen Umrisse an und haben ihre Bedeutung hauptsächlich darin, daß sie das Auftreten des Quietismus auf französischen Boden theils vorbereiteten, theils unterstützten und förderten.

Der Quietismus nun aber in Frankreich durchlief hauptsächlich zwei Epochen. Die eine erstreckt sich etwa von 1680 bis in das erste Drittel des Jahres 1695. In diesem Zeitraum bildet Madame Guion den Mittelpunkt, um den fast die ganze Bewegung kreist. Die zweite Epoche, eingeleitet durch die Artikel von Issy, welche zwar die quietistische Verirrung beendigen sollten, aber auch den Knoten zu einer neuen Verwickelung schürzten, dauerte eine verhältnißmäßig viel kürzere Zeit, nämlich vom Jahre 1695 bis in den März 1699 und dießmal ist es Fenelon, der berühmte Erzbischof von Cambray, der die Hauptgestalt im quietistischen Lager bildet und um den die Ereignisse mehr oder minder sich gruppieren. Mit seiner Censurierung, die eben im März 1699 Statt hatte, war dem Quietismus der Todesstoß versetzt, und wenn wir sagten, derselbe habe noch in das 18. Jahrhundert sich

erstreckt, so gilt das nur von den letzten und zumeist vereinzelten Schwingungen, ohne welche eine auch schon verurtheilte Richtung niemals vom Schauplatz abtritt. Wir werden uns in Folgendem mit der ersten Epoche des Nähern beschäftigen; vielleicht daß sich einmal Gelegenheit bietet, auch der anderen eine größere Darstellung zu widmen.

Johanna Marie Bouvieres de la Mothe[1]) wurde geboren den 13. April 1648 zu Montargis, einer nicht unbedeutenden, an der Wasserstraße zwischen Paris und Orleans gelegenen und — was seine vielen Klöster beweisen — auch in kirchlicher Beziehung sehr blühenden Stadt des mittleren Frankreichs. Ihre Eltern, dem Adel angehörig, führten ein ziemlich großes Haus, wozu ihnen ihre bedeutenden Reichthümer die hinlänglichen Mittel boten. Der Vater, der in Montargis' das Amt eines Requetenmeisters bekleidete, war, wie Johanna selbst erzählt, ein frommer, dabei aber ziemlich strenger und ernster Mann; die Mutter nicht minder fromm glänzte besonders durch ihre Wohlthätigkeit. Doch war sie, wie es scheint, etwas nach dem Schnitt der Zeit, um die Kinder während ihres zarten Alters ziemlich unbekümmert und dabei nicht frei von Laune und Eitelkeit. Beide Eltern Johannas waren schon früher verheirathet gewesen und aus beiderlei Verbindungen waren Kinder da, die aber, wie man vermuthen muß, alle ins Kloster gingen.

Johanna war eine Frühgeburt: die Mutter brachte sie schon im achten Monat zur Welt, und vielleicht hängt damit die große Kränklichkeit zusammen, welche das Kind

1) Man vergleiche über das Folgende das „Leben der Madame Guion von ihr selbst beschrieben", deutsch Frankfurth u. Leipzig. 1727. Es ist immer dieses Werk gemeint, wenn wir a. a. O. citiren.

in's Leben begleitete und, bald in diesem bald in jenem Leiden auftretend, Johanna nie mehr ganz verließ.

Als sie 2½ Jahre alt war, brachte sie der Vater in das Kloster der Ursulinerinnen, in welchem zwei Stiefschwestern derselben lebten, die eine die Tochter des Vaters, die andere der Mutter, je aus der ersten Ehe. Nach Verfluß etwa eines halben Jahres nach Hause zurückgenommen, blieb sie hier fast bis zum Ende ihres vierten Lebensjahres. Darauf that sie der Vater zu den Benedictinerinnen, bei denen sie das „geistreiche Kind" spielte, bis die Sache nach etwa zwei Jahren beiden Theilen entleidet war. Der Aufenthalt in der Familie war wiederum nur kurz. Johanna war noch nicht sieben Jahre alt, als der Vater sie zum zweitenmal zu den Ursulinerinnen brachte, jetzt ohne Zweifel in der Absicht, dem Kinde eine ernstliche Bildung und Erziehung angedeihen zu lassen. Aber nach Verfluß von drei Jahren sah man sich aus verschiedenen Gründen, besonders weil die Stiefschwestern, beide von verschiedenem Charakter, in die Leitung des Kindes Verirrung brachten, veranlaßt, Johanna wieder nach Hause zu nehmen, um sie nach kurzer Frist, etwa im Juni 1658 doch wieder in einer klösterlichen Anstalt unterzubringen. Diesmal versuchte es der Vater mit den Dominikanerinnen und in diesem Hause war es, daß Johanna, während einer Pockenkrankheit viel allein gelassen, ihre Muße zu fleißigem Lesen der hl. Schrift benützte, eine Lectüre, die sich bei dem Gedächtniß des Mädchens tief in ihre Seele einsenkte. Von ihrem Leiden genesen kehrte sie nach einer etwas mehr als halbjährigen Abwesenheit wiederum in den Schooß ihrer Familie zurück. Aber es trat der alte Uebelstand ein. Die Mutter wollte

oder konnte sich dem Kinde zu wenig widmen und vermochte auch an demselben, während sie ihren Sohn sehr liebte, immer noch kein größeres Gefallen zu finden. Glücklicherweise war Johanna jetzt fast eilf Jahre alt und nun schickte der Vater das Kind, beim Herannahen der Fasten 1659, zum drittenmale zu den Ursulinerinnen, damit es hier auf den Empfang der ersten heiligen Communion vorbereitet werde. Die alte Eifersucht der beiden Schwestern war Ursache, daß ihr Aufenthalt im Kloster sich nicht über Pfingsten erstreckte. Um diese Zeit wurde sie wieder nach Hause zurückgenommen und ihre Erziehung als beendet betrachtet. — Im Hinblick auf die Kränklichkeit, die fast in jedem Jahr Johanna heimsuchte, auf die eigenthümliche Erziehung und Alles, was dieselbe bedingte und begleitete — hier ein Vater, den das Kind vor Allem fürchtet, dort eine Mutter, die für dasselbe kein rechtes Herz hat, überhaupt Niemand, an den es dauernd sich gewiesen findet — im Hinblick auf das Alles wird man es sehr begreiflich finden, wenn in dem jungen Mädchen, das nun in die Welt eintreten sollte, vor Allem ein Zug sich ausgebildet hatte, der Zug zur Innerlichkeit. Die Eindrücke des Klosterlebens, welche es von den zartesten Jahren an empfing, konnten denselben nur noch stärker und nachhaltiger machen. Dabei hatte Johanna ohne Zweifel keinen Unterricht genossen, gründlich genug, um das Gleichgewicht zwischen Verstand und der von Haus aus viel reicher entwickelten Phantasie herzustellen. Und was die Bildung ihres Herzens betrifft, so war es zwar eine leichte Sache, ein von Natur aus ungemein zartes und weiches Gemüth zu einer großen Liebe für Frömmigkeit und Unschuld zu entzünden. Aber ihre ganze Erziehung, abgesehen davon,

daß sie manche Falte in ihrem Gemüthsleben sich bilden ließ, war nicht im Stande, ihr religiöses Streben auf solide und klare, den Willen fesselnde Vorsätze zu gründen; es blieb Alles zu weich und zu verschwommen; und was von nicht geringerer Bedeutung ist, aber damit in Verbindung steht, die Eitelkeit hatte fast von Anfang an Mittel und Gelegenheit genug, ohne ernstlich bedroht zu werden, in das junge Gemüth ihre Wurzeln zu treiben. — Indessen in dem Augenblick, da wir Johanna für immer in den Familienkreis zurückkehren sehen, schlummerten noch alle diese theilweise bedenklichen Keime unter dem Gewand einer durchaus edlen und liebenswürdigen Erscheinung. Die Mutter beeilte sich, die auch zu großer körperlicher Schönheit herangeblühte Tochter in die Welt einzuführen. Noch vor ihrem zwölften Jahre der Gegenstand eifriger Bewerbungen wurde sie allmählig etwas oberflächlicher und gab sich insbesondere einer zügellosen, Profanes und Geistliches durch einander werfenden Lectüre hin. Aber bald faßte sie sich wieder; eine Generalbeichte sollte wieder res integra machen und in ihrer Lectüre beschränkte sie sich nun hauptsächlich auf die Schriften des hl. Franz von Sales und das Leben der hl. Francisca von Chantal, — zwei Gestalten, mit denen sie sich übrigens ohne Zweifel schon früher beschäftigt hatte. Der geistige Umgang mit den beiden Heiligen, mit Leidenschaftlichkeit gepflogen, übte einen großen Einfluß auf Johanna aus. Wir meinen hier nicht so fast den Vorsatz, der sich in ihr festsetzte, in den Orden von der Heimsuchung einzutreten; dergleichen Sachen haben oft nicht so viel auf sich; und in Wahrheit fügte sich Johanna in diesem Punkt bald dem widerstrebenden Willen der Eltern und des Beichtvaters. Aber ihre innerliche

Entwickelung ward wesentlich durch diese Lectüre berührt; Francisca von Chantal wurde ihr Vorbild, das sie bis in's Kleinste hinaus nachzuahmen strebte und besonders war es das innere Gebet, auf das wir an einem andern Orte noch zurückkommen werden, was sie bald auf's Lebhafteste beschäftigte und nach dessen Besitz sie eifrig verlangte. Zwar trat wieder nach kurzem Zwischenraum eine Periode großer Lauheit und Kälte in der Frömmigkeit ein. Ihre leidenschaftliche Liebe zum Lesen verleitete sie von Neuem auch nach gefährlichen Büchern zu greifen; sie fing an, Helden- und Liebesgeschichten zu studieren; dazu wurde sie selbst mehr und mehr Heldin auf diesem Theater der Thorheit und erwiederte die vielen Huldigungen, die sie empfing, nicht mehr mit der arglosen Unbefangenheit früherer Jahre. Aber der Verlobungscontract, den sie, nach ihrer Erzählung ohne zu wissen, was sie thue, auf den Willen ihrer Eltern am 28. Januar 1660 unterzeichnete, und der das noch nicht 16jährige Mädchen einem Herrn von Guion, damals einem Mann von 37 oder 38 Jahren zur Frau gab, reichte vollkommen hin, Johanna wiederum nüchtern zu machen und sich selbst zurückzugeben. Und was etwa in dieser Beziehung noch fehlte, das that der wirkliche Eintritt in die Ehe und damit in den Ernst des Lebens. Mad. Guion begann den neuen Anlauf wiederum mit einer Generalbeichte, „wie sie noch keine mit dieser Genauigkeit gemacht hatte.“ Die Romane warf sie in's Feuer; die alten Vertrauten ihres geistigen Lebens aber, der hl. Franz und Francisca von Chantal wurden wiederum der Gegenstand ihrer vollen und ungetheilten Liebe — und was das innere Gebet betrifft — ihrer fast eifersüchtigen Bewunderung. Die innern Zustände Johannas hatten in

den fünf Jahren, die sie mit der Welt verkehrte, unterdessen eine bestimmtere aber keineswegs beruhigendere Gestalt gewonnen. Zwar kehrte sie mit bestem Willen wiederum zur Religiösität zurück, wie wir bereits bemerkt; aber die verfänglichen Keime, die früher schon im Grunde ihres Wesens lagen, waren unterdessen mehr und mehr entwickelt worden und zu Feinden herangewachsen, welche auch das begeistertste Streben bedrohten. Die Phantasie war durch die ungeregelte und leidenschaftliche Lectüre noch krankhafter entzündet worden. Die Frömmigkeit hatte in den Schwankungen der letzten Jahre zum Mindesten an innerer klarer und besonnener Kraft nicht zunehmen können und was wir nicht vergessen dürfen, die Eitelkeit war durch die Huldigungen, an denen die Welt es hatte nicht sparen lassen, in einer Weise gesteigert worden, daß Madame Guion, wie sie selbst gesteht, sogar nach dem neuen Aufschwung ihres religiösen Lebens seit der angeführten Generalbeichte, immerwährend mit derselben zu ringen hatte und nur selten als Siegerin aus dem Kampfe hervorging. Der Zug zur Innerlichkeit aber hatte gleichfalls an Intensivität gewonnen. Nicht nur blieb nämlich ihre Kränklichkeit, ihre Stellung zu den Eltern im Wesentlichen die nämliche, die fragliche Richtung ihres Gemüths fand eine noch viel reichere Quelle der Nahrung in der schon namhaft gemachten Liebe zur Lectüre. Dieses Lesen, Jahre lang Tag und Nacht getrieben im einsamen Zimmer, durch keine anderweitige zerstreuende oder anstrengende Beschäftigung unterbrochen, mußte mit Nothwendigkeit ein gewisses inneres Brüten und Weben der Seele befördern; wozu noch kömmt, daß sie, wie wir gesehen, viele Zeit geradezu nur mit Geschichten

sich beschäftigte, bei deren Lectüre zumeist jeder das eigene Ich den handelnden Personen unterschiebt und mit den Empfindungen und Gedanken des eigenen Herzens spielend, sich daran gewöhnt, die Außenwelt allmählig zu vergessen und ihr Verständniß zu verlieren.

Die ehlichen Verhältnisse, in welche Johanna trat, waren nicht derart, daß sie die aufstehenden Gefahren energisch beseitigt hätten. Einmal war Vieles in ihr überhaupt schon zu sehr erstarkt, als daß es sich hätte so leicht verdrängen lassen und dann fand Mad. Guion auch in ihrer Ehe, was ihr so nothwendig gewesen wäre, Niemand, an den sie sich hätte vollkommen anschließen können und der sie damit aus ihrer Innerlichkeit herausgezogen hätte. Sie trat zu jung und zu unerfahren in die neuen Verhältnisse; ihr Gemahl war zu alt, viel kränklich und heftig, und wenn etwas noch nothwendig war, zwischen sie und ihn zu treten, so übernahm das sehr gerne und sehr häufig die Schwiegermutter. So lebte sie verscheucht und verschüchtert; und wie krank schon ihr innerliches Wesen war, das zeigte sich in ihrer absoluten Resignation. Weit entfernt, in vernünftiger und gebotener Gemessenheit das ihr zustehende Ansehen zu erwerben und zu verlangen, trug sie, ohne etwas an sich oder irgend Jemand zu ändern, einfach alle Widerwärtigkeiten und alle Mißhandlungen, an den innerlich geweinten Thränen eines falschen Martyriums sich labend und erfreuend. — Wir fügen noch hinzu, daß ihre Gesundheitsverhältnisse auch in der Ehe ihren abnormen Charakter behielten. — — In solcher Verfassung haben wir uns Mad. G. dem hl. Franz Sales und der hl. Francisca von Chantal, ihren langjährigen Lieblingen gegenüber zu denken, das Auge unverwandt auf

die Herrlichkeiten des innern Gebetes gerichtet, welches sie an ihnen staunend erblickte. Neugierig und lüstern stand sie vor der goldenen Frucht, die Keiner noch eigenmächtig abgepflückt, ohne daß sie ihm eine Speise des Todes geworden wäre. Ihr innerliches Wesen, gesteigert und entwickelt, wie wir gesehen, mehr und mehr alle Eigenthümlichkeiten des geistigen Lebens in seine Herrschaft ziehend und hinwiederum von ihnen selbst bedingt und geschärft, war so zu sagen allmählig auf diesen einen Punkt concentrirt und nun können wir uns nicht mehr wundern, wenn wir es bald zu einer Katastrophe kommen sehen. Umsonst suchte der Beichtvater zurückzuhalten; — und diese Eigenmächtigkeit machte sie vollends reif, ihrem Verhängniß zu verfallen. — Drei Personen waren dabei thätig, sie diesem letztern zu überliefern. Die eine war eine fromme „verfolgte“ Dame, welche der Vater nach der Mutter Tod, etwa drei oder vier Jahre nach der Verheirathung Johannas in sein Haus nahm. Sie war eine Anhängerin des „innern Gebetes“, d. i. jenes innern Gebetes, in dessen Besitz auch Mad. G. später gelangte; die zweite Person war ein Verwandter der letztern, ein Herr von Toissi, Missionär, der Montargis auf seiner Durchreise berührte und sich bald als einen Anhänger derselben Gebetsweise verrieth. Beide vereinigten sich, das Verlangen der ungeduldigen Aspirantin zu befriedigen und sie das große Geheimniß zu lehren. Aber es wollte immer nicht gelingen und darüber mußte Toissi wieder abreisen, nachdem er versprochen, sein Martyrium einst, falls er ein solches finden sollte, Gott mit der Bitte aufzuopfern, seiner Verwandten dieses innerliche Licht aufgehen zu lassen. Bald darauf aber kam ein Franciscaner

nach Montargis, in welcher Stadt sein Orden wahrscheinlich ein Haus besaß, ein Mann, der kein Geheimniß daraus machte, daß er des „innern Gebetes" Meister sei. Er kam auch in das Haus des Herrn von Bouvieres, und dieser, vielleicht durch die genannte Dame veranlaßt, ersuchte den Pater, seine Tochter in einem Besuch zu empfangen. Das sollte ein trüber, verhängnißvoller Augenblick für ihr ganzes Leben werden. Der Franciscaner war in Wahrheit Nichts als ein vollendeter Schwärmer, dabei ein Mann der Welt gegenüber ohne jegliche Klugheit und Besonnenheit. Der ganze Verlauf unserer Geschichte wird diese schwere Anklage hinlänglich rechtfertigen. G. machte, begleitet von einer Verwandten, den genannten Besuch am 22. Juli 1668[1]). Mad G. erzählt uns, wie es ihr hier ergangen, also: ihre Erscheinung und die Art und Weise, wie sie den Wunsch ihres Herzens ausdrückte, setzte den guten Pater, wie er nachgehends der G. gestand, ganz außer sich, so daß er nicht wußte ob er träume. „Er ging gar schwer mit der Sprache heraus . . . ich wußte nicht, was ich daraus machen sollte, daß er so stille war. Ich hörte aber dennoch nicht auf, mit ihm zu reden und ihm mit wenig Worten zu bedeuten, was ich für Schwierigkeiten hätte in Ansehung des innern Gebetes. Hierauf antwortete er mir alsobald: das kommt daher, geehrte Frau, weil ihr das von außen suchet, was ihr doch inwendig in euch habt. Gewöhnet euch, Gott in eurem Herzen zu suchen, so werdet ihr ihn daselbst finden. Indem er solche Worte ausgesprochen, ließ er mich von sich." „Diese Worte waren mir, erzählt G. weiter, als

1) Vergl. die genannte Lebensbeschreibung, I. Th. S. 100 sq.

ein Pfeil, der mir durch mein Herz fuhr durch und durch. Ich empfand den Augenblick eine sehr tiefe Wunde, die voller Anmuth und voller Licht war, ja eine so angenehme und liebliche Wunde, davon ich mein Lebtag nicht wieder zu genesen verlangte .... Diese Worte machten, daß ich sah und erkannte, was in meinem Herzen war, und was ich doch nicht genoß, weil ich es nicht erkannte. Ich wußte nicht, ich war ganz anders geworden. Von diesem Augenblick ward mir eine wesentliche Erfahrung von Gottes Gegenwart in meinem innersten Grunde gegeben, nicht durch Nachdenken oder Ueberlegung des Verstandes, sondern als eine Sache, die man wesentlich besitzt auf eine sehr anmuthige Weise.... Ich war plötzlich so verändert, daß ich weder vor mir selbst noch vor andern Leuten mehr kenntlich war. Die Gebrechen und Widersetzlichkeiten schienen verzehrt zu sein, wie ein Stohhalm in einem großen Feuer." Diese Schilderung genügt vollkommen, um uns über das aufzuklären, was bei jenem Besuche vorgegangen. Die längst vorbereitete Katastrophe kam zum Ausbruch. G. gerieth in die Ekstase, aber in keine himmlische und gnadenvolle, sondern in eine rein natürliche und zugleich unheilvolle, unter der Vermittlung des Franciscaners, der ohne Zweifel weniger durch jene Worte, die G. schon oft hatte hören können, als sein ganzes Wesen, — sei er nun selbst ganz oder halb ekstatisch gewesen, — ihr inneres Leben zu electrisieren verstand. G. ergriff in dieser Ekstase das innere Gebet, aber die goldene Frucht hatte sich während des Pflückens entsetzlich verwandelt; was sie in der Hand hatte, war nicht das wahre innere Gebet, sondern nur

seine Fratze. Hier ist der Ort über diesen Punkt aus der Mystik etwas Näheres zu bemerken. — In dem wahren innerlichen Gebet wird die Seele durch eine specielle gratia gratis data in den Stand gesetzt, mit Gott, ohne die natürlichen Organe ihres Lebens, das discursive Denken und Wollen, in Anwendung zu bringen oder dieß auch nur zu können, auf eine der visio beatifica verwandte und sie anticipierende, völlig übernatürliche und reine und einfache Weise zu verkehren. Es versteht sich von selbst, daß, wenn eine so begnadigte Seele — auf ihr ewiges Heil angesehen — auch Gott dadurch nicht näher kommt, sie theoretisch doch die Gottheit in solchem Gebet viel wahrer und vollkommener erfaßt und die Seligkeit, die vom Glanze einer solchen Erkenntniß gewöhnlich auf den geschaffenen Geist ausstrahlt, ist gewiß sehr leicht bgereiflich. — Der Rapport, der sich in den ekstatischen Verhältnissen entwickelt, wie sie Madame G. so unglücklich war, über sich heraufzubeschwören, hat nun allerdings mit der reinen übernatürlichen Bethätigung einer zur wahrhaft mystischen Ekstase erhobene Seele etwas Analoges; nicht zwar nach seinem innern objectiven Werth; denn in dieser Beziehung können wir eine Analogie nur zugeben, wenn und soweit er auf Objecte der natürlichen Ordnung sich erstreckt. Mit Gott verhält sich das ganz änders. Es versteht sich von selbst und zum Voraus, daß ein eigentlich auch objectiv außerordentlich und wunderbar inniger Verkehr mit der Gottheit auf diesem Wege in gar keiner Weise angebahnt werden kann; denn ein solcher Verkehr kann nur durch Gottes außerordentliche Gnade gewirkt werden; aber dieser ekstatische Rapport bleibt wie die Ekstase selbst etwas

lediglich Creatürliches, bei dem Gott als das Princip der Gnade sich gar nicht betheiligt, und in diesem Sinne etwas lediglich Natürliches. Indessen ist der in Frage stehende ekstatische Verkehr noch in einem andern Sinn etwas blos und durchaus Natürliches. Durch die Ekstase nämlich, die wir hier im Auge haben, verkehrt sich so zu sagen die Sphäre des geistigen Lebens: die lichte Seite desselben, Vernunft und Freiheit sinken unter und die nächtliche Naturseite desselben tritt an die Oberfläche. Von dieser Naturmacht, die also im Innern des Menschen die Herrschaft gewinnt, geht dieser Rapport aus und hat deßwegen in den Augen Gottes so viel und so wenig Werth, als etwa die unfreie und bewußtlose Beschäftigung des Menschen mit Dingen der Ewigkeit während des Traums. Wenn das richtig ist, so ist auch klar, daß Gott auf solche magnetisch-ekstatische Bezüge auf gar keine Weise eingeht und diß noch um so weniger, wenn eine solche Verkehrung des geistigen Lebens absichtlich gesucht und befördert worden ist. In diesem Fall wird sein positives Mißfallen auf solchen geistigen Zuständen lasten, auch wenn sie noch so religiös gefärbt sind. — Was also der natürlich Ekstatische hat, wenn er sich mit Gott beschäftigt, ist nicht Gott selbst, sondern blos das unwesenhafte Bild, das er sich von ihm macht und während er schwärmt im mystischen Genusse der Gottheit, ist er derselben nie ferner gewesen. Wenn wir aber in Betreff dieses Rapportes noch seinen objectiven Werth — soweit es sich um Gott handelt — jede Analogie und Verwandtschaft mit dem übernatürlichen Verkehr der Heiligen leugnen, so ist auf der andern Seite zuzugeben, daß die Art und Weise, wie das Subject dort thätig ist, viel Verwandtes mit der

Thätigkeit des wahrhaft und übernatürlich Ekstatischen hat. Vernunft und Freiheit sind ja, wie wir gesehen, auch dort zurückgetreten; die gewöhnlichen Organe schweigen und eine andere Macht trägt die außer sich gekommene Seele fort; und weil dem also ist, verliert auch das Bild von Gott, die Vorstellung, die der natürlich Ekstatische von ihm festhält, alle Umrisse, in welche das Denken dieselbe gefaßt, ähnlich wie die Gottheit den Heiligen nicht mehr in den Schranken der discursiven Erkenntniß, sondern in der Unermeßlichkeit seines Wesens sich oft offenbart. Aber während hier ein unendlicher Ocean der wesenhaftesten Wirklichkeit und Schönheit vor der entzückten Seele sich öffnet, in welcher sie untergehen möchte, zerfließt allerdings auch die Vorstellung der Gottheit vor den Augen des natürlich Ekstatischen in eine uferlose Unendlichkeit; aber es ist der Unendlichkeit eines verschwommenen Phantasiebildes, in welchem die Seele brütend und sich berauschend im strengen Sinne des Wortes unter- und zu Grunde gehen kann. Das war das innere Gebet, welches Mad. G. im Alter von einundzwanzig Jahren bei dem Franciscaner lernte. Die Ekstase, in welche sie hier gerieth, lagerte sich nun wie eine breite Wolke über ihrem Tagleben. Wenn übrigens sogar bei der unwillkührlich eintretenden natürlichen Ekstase das freie und bewußte Leben immer in dieselbe hineinspielt, — das ist ja schon beim Traume so — so mußte das bei den ekstatischen Verhältnissen der G. noch viel mehr sein. Freiwillig hatte sie dieselbe gesucht und freiwillig, ja mit Leidenschaft festgehalten; wie werden wir uns wundern, wenn in diesem Dunstkreis die ganze religiöse Denk- und Anschauungsweise, welche G. in früheren Jahren sich angeeignet, sich wiederspiegelt und

wenn auch die ekstatische oder von ihren ekstatischen Zuständen noch berauschte Seele in der Weise des hl. Franz von Sales sogar gegen die Sucht nach allem Außerordentlichen sich ausspricht, und wenn Francisca von Chantal noch immer das Ideal ist, dem sie unermüdet nachjagt? — — In den ersten Monaten wollte die ekstatische Herrlichkeit gar nicht mehr weichen. Der uns schon bekannte Franciscaner übernahm neben ihrem eigentlichen Beichtvater ihre geistliche Leitung, Unbesonnenheit auf Unbesonnenheit häufend. G. steigerte sich durch unerhörte und man muß es schon sagen fast heroische Abtödtungen. Wir wollen nur Eines erwähnen; gesunde Zähne ließ sie sich von Zeit zu Zeit ausreißen, um neue Schmerzen zu erwerben, kranke ließ sie gewiß stehen, um die alten Schmerzen zu bewahren. Stunden, in ihren außerordentlichen Zuständen hingebracht, verflossen ihr wie Augenblicke und wenn die Ekstase auch nachließ, war es ihr leicht, immer dieselbe wieder hervorzurufen [1]). Nachdem Mad. G. allsoweit im „innern Leben" vorwärts geschritten, war sie nun vollkommen der Magnet geworden, der alle verwandten Elemente an sich zog. Schon um diese Zeit bildete sich eine gewisse Solidarität der Anhänger des innern Gebetes in Montargis. Der Franciscaner vermittelte eine Verbindung zwischen ihr und der Mutter Granger, der Vorsteherin des Benedictinerinnen-Klosters in jener Stadt, einer Frau, die in dieselben Irrthümer mehr oder minder verstrickt war. — Freilich regte sich auch jetzt schon eine starke Opposition gegen dieses Treiben. Der Mann der G. und ihre Schwiegermutter erklärten sich gegen das

1) A. a. O. I. Theil, p. 104.

innere Gebet, das, wie nicht anders möglich, sie vollends recht unfähig machte, einem Hauswesen vorzustehen. Ebenso sprach sich ihr Beichtvater aus; ja dessen ganzer Orden scheint dem Franciscaner den Krieg erklärt zu haben. Aber Allen mit einander gelang es nicht einmal, nur die Beziehungen der Mad. G. zu der Mutter Granger aufzulösen oder auch nur zu lockern.

Nun nahm die Entwickelung einen raschen Verlauf. Die Ekstase ließ allmählig etwas nach und als die ordentlichen Zustände zurückkehrten, zeigte sich alsbald, daß hier nirgends Gottes Hand gewaltet. Die Eitelkeit, ja die Sinnlichkeit, wie Mad. G. selbst gesteht, machte sich alsbald und in ziemlich starkem Maaße wieder geltend. — Eine zweite Pockenkrankheit übrigens im October 1670, die ihre Schönheit sehr beeinträchtigte, machte sie wiederum ernst, bildete aber auch die Brücke zu den alten außerordentlichen Zuständen. Etwa im Juni des folgenden Jahres lernte sie den Barnabiten Lacombe kennen [1]), der sie auf seiner Durchreise durch Montargis besuchte. G. fand sich von dieser sensitiven schwärmerischen Natur alsbald unwiderstehlich berührt und wie sie einst eingeweiht worden war, so weihte sie jetzt den Barnabiten in die Geheimnisse des „innern Gebets" ein. Leider war er so gelehrig, als sie damals. Diese Bekanntschaft wurde Epoche machend für ihr ganzes späteres Leben.

Aber [2]) es trat auch auf diese ekstatische Aufregung wieder die Ebbe ein und zwar dießmal, verbunden mit großer Kränklichkeit, in der Gestalt einer unendlichen fast

---

1) A. a. O. I. Th. p. 217.

2) A. a. O. I. Th. p. 72 ꝛc.

alle geistige Thätigkeit unmöglich machenden Abgespanntheit. Mad. G. nennt die Sache freilich anders; sie glaubte, es sei der bei den Heiligen vorkommende mystische Tod. Vielleicht hat auch ihre thörichte Nachahmungssucht wirklich Manches von diesem letztern auf ihre Zustände übergetragen. Im Uebrigen erklärt sich Alles natürlich. Selbst wenn es nicht einmal zu einer wirklich krankhaften Erschlaffung gekommen wäre, — wie dieß doch der Fall ist — hätte der pötzliche gänzliche Verlust ihrer außerordentlichen Stimmung sie trostlos machen und hätte ihr ganzes Wesen, in seiner nüchtern Wahrheit vor ihr liegend, als das nicht ordnungsmäßige, unnatürlich verdüsterte ihr erscheinen müssen. — Während sie noch in solchen Verhältnissen stand, löste sich die unglückliche Ehe den 21. Juli 1676 durch den Tod ihres Gemahls auf. Im Jahre 1678 kehrten die Fluthen der Ekstase wieder etwas zurück und im Jahre 1680 wurde unter wesentlicher Mitwirkung Lacombes, zu dem sie sich brieflich in Rapport setzte, das Schifflein des innern Gebetes wieder vollkommen flott. Es geschah dieß am Magdalenentag 1680, an demselben Tage, als Lacombe, der in Tonon am Genfersee sich aufhielt, sie verabredetermaßen in der heiligen Messe commemorirte; sie war damals etwas über 32 Jahre alt. Aber jetzt[1]) war auch Mad. G. zu einer noch viel weiteren Verirrung reif geworden. Ohne Zweifel lag in der Beziehung, die sie mit Lacombe anknüpfte, ein natürlicher Reiz, in die Nähe dieses Mannes zu kommen. Lacombe erwiederte auch, als Mad. G. ihm gegenüber eine solche Saite anschlug, die Melodie in der entgegenkommendsten Weise,

1) A. a. O I. Th. p. 348 f.

die man sich denken konnte. Bereits am Magdalenentag, der G. von ihrer innern Dürre befreite, hörte er dreimal die Stimme: Ihr werdet an Einem Ort zusammensein. Schon von hier aus könnten wir es uns erklären, wie G. mit weit aussehenden Plänen sich zu beschäftigen anfing. Aber eine noch bedeutendere Veranlassung hiezu lag in ihren innern Verhältnissen selbst. Wir schweigen davon, daß ein immer größerer Kreis sich um G. bildete und daß dadurch, sowie durch die ungeordnete Liebe am Außerordentlichen die Eitelkeit sehr bedeutend genährt wurde; — ähnlich wie der göttliche Geist, wenn er eine Seele in außerordentlicher Weise erfüllt, die Schranken des Individuums so zu sagen durchbricht und durch dasselbe auf ganze Kreise Einfluß gewinnt, so findet sich auch eine Seele, von dieser irdischen erstatischen Gluth erfüllt, unfähig auf die Länge dieselbe in den Grenzen des eigenen Lebens zu halten; ein natürlicher Drang treibt sie, sich zum Mittelpunkt größerer Verhältnisse zu machen. So entstand halb im Wachen und halb im Traume in dem Gemüthe der G. die Idee an eine große religiöse Mission, die sie auf Erden zu erfüllen habe. Die Synthesis jenes persönlichen und dieses allgemeinen Verlangens lag in dem Gedanken an eine solche Mission unter den Fittigen Lacombes. Und da sie überdieß in ihrem ganzen Leben an den hl. Franz von Sales dachte, formirte sich ohne Zweifel schon sehr früh der ganze Gedanke zu dem Plan, in Genf eine Bekehrung der Protestanten zu versuchen: eine Sache, die ohnehin damals sehr eifrig betrieben wurde. Es versteht sich, daß G. sofort ahnungsvolle Träume in dieser Beziehung hatte; auch von den verschiedensten Seiten, von Laien und von Klosterleuten und an den verschie-

densten Orten, sogar im Beichtstuhle in Paris wurde ihr gesagt, daß Gott Großes mit ihr vorhabe; und Lacombe, der, sobald der Plan ihm in dieser concreten Gestalt mitgetheilt wurde, durch ein Frauenkloster den Willen Gottes erforschen ließ, bekam sofort aus dem Munde dieser Nonnen die decidirte Erklärung, daß G. sich beeilen solle, ihr Vorhaben in Ausführung zu bringen. So wurde der Gedanke an eine öffentliche Mission in der Kirche nun die Spitze, in der ihre Verirrungen culminirten. Es fand sich unerwartet schnell eine Gelegenheit, den träumerischen Plan wenigstens bis auf einen gewissen Grad ins Leben umzusetzen. Im Jahre 1680 war der Bischof von Genf, Aranthon, in Paris anwesend[1]), um für einen Theil seiner Diöcese, den Bezirk von Gex (mit der Hauptstadt gleichen Namens), einen Landstrich an dem westlichen Ufer des Genfersees, der erst nach dem Edict von Nantes unter französische Botmäßigkeit gelangt und darum der Privilegien dieses Edicts nicht theilhaftig geworden war, einen königlichen Befehl auszuwirken, der geeignet war, dem gesetzwidrig öffentlich auftretenden protestantischen Cultus Einhalt zu thun. Zugleich aber suchte er auch in Paris Mittel und Personen, durch eine friedliche Mission den genannten Bezirk der Kirche zu gewinnen und so trat er denn auch in Unterhandlung mit dem Hause für neubekehrte protestantische Mädchen (maison des Nouvelles-Catholiques), um einige Schwestern für eine ähnliche Anstalt in der Stadt Gex zu erhalten. G. erfuhr von der Anwesenheit des Bischofs und trug ihm ihren Plan vor. Dieser, der die Sache sehr unbefangen betrachtete,

1) Vergl. Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le dix-septième siècle, T. 2. p. 24.

war darüber höchlich erfreut und in der Meinung, in der besten Weise den Wünschen der G. entgegenzukommen, schlug er ihr vor, dem zu gründenden Institut für die Neubekehrten sich anzuschließen. G. entschloß sich nun zwar endlich, dieß zu thun; aber so sehr hatte sie schon ihre eigenen Pläne und so wesentlich war andererseits damals noch Genf in ihre fixe Idee aufgenommen, daß sie sich nur äußerlich mit dem Unternehmen verband und jeden Contract, der sie gebunden hätte, gänzlich ablehnte. Das Ganze sollte ihr nur eine Brücke werden, ihre eigenen Gedanken in Ausführung zu bringen und von Gex konnte man in etlichen 4 oder 5 Stunden nach Tonon gelangen. Ohne etwas zu Hause zu sagen, ihre unerzogenen Kinder der Großmutter überlassend und nur ihr jüngstes Kind mit sich nehmend, verließ sie den 2. Juli 1681 Montargis. Den herben Schmerz, den ihr dieser Schritt verursachte, ertrug sie, wahrscheinlich an die hl. Francisca sich erinnernd, — leider nicht in ihrem Fall — als unabänderliches Verhängniß mit Resignation. Am 23. langte sie mit einigen Schwestern in Gex an, nachdem sie zu Anneci im Kloster von der Heimsuchung über dem Grabe des hl. Franz einer hl. Messe, die der Bischof celebrirte, angewohnt hatte. Ohne Zweifel wußte sie hier den arglosen Oberhirten zu bestimmen, Lacombe die höchste Oberaufsicht über das neu zu errichtende Haus zu übertragen und sie fand nun tausend Gelegenheiten, mit dem Pater zu communiciren. Beim ersten Wiedersehen fand sie sich in ganz außerordentlicher und wunderbarer Weise mit ihm geeinigt [1]). Sie begleitete den Pater nach Tonon zurück, um ihr Kind in das dortige Ursulinerinnenkloster zu bringen; erkrankt nach ihrer Heim-

1) A. a. O. II. Th. p. 12.

kehr in Ger, wird durch die Händeauflegung des herbeigeholten Barnabiten wieder gesund, muß mit ihm zur Erholung nach Tonon gehen u. s. w. Im strengen Zusammenhang damit trat sie dem Haus in Ger, zur größten Unzufriedenheit des Bischofs, immer kälter gegenüber und die Sache gedieh endlich so weit, daß man ihr die Alternative stellte, entweder definitiv sich dem Institut anzuschließen, oder das Haus zu verlassen. Für den ersten Fall, den der Bischof sehr wünschte, weil er Lacombe die größere Schuld an den eingetretenen Widerwärtigkeiten zuschrieb und für die junge Stiftung eine Dame von so vielen Mitteln erhalten wollte, bot man G. sogar die Vorstandschaft an. Allein mit Zustimmung des Paters und unter vielleicht schon nicht mehr reiner Vorschützung ihres Berufes für Genf, ergriff sie die andere Parthie und begab sich, nach einem kaum 3/4 Jahre langen Aufenthalt in Ger, nach Tonon zu den Ursulinerinnen, die ganz unter dem Einfluß Lacombes standen.

In Frankreich hatte der Schritt der Mad. G. allgemeine Sensation und fast ebenso allgemeine Mißbilligung hervorgerufen. Noch im August 1681 mußte sie in Ger ein Actenstück unterzeichnen, in welchem sie auf ihr ganzes Vermögen zu Gunsten ihrer Kinder verzichtete und sich nur eine Jahresrente vorbehielt. Auch das geschah mit einer Resignation, die einer besseren Sache werth gewesen wäre. Ja sie begnügte sich nicht einmal damit, sondern schenkte gewöhnlich einen großen Theil des Jahresgehalts, selbst noch von Tonon aus, an das Institut von Ger. — Besonders war ihr Stiefbruder, P. La Mothe [1]), Prä-

1) Eine von G. unerhört schwarz gezeichnete Gestalt; es unterliegt aber fast keinem Zweifel, daß man ihr darin so wenig trauen darf, als

positus der Barnabiten in Paris sehr unzufrieden mit ihrem Beginnen und der Bischof von Genf, selbst höchlich mißstimmt über das Benehmen der G., trat bald mit ihm in Correspondenz. — Was ihre innern Verhältnisse betrifft, so war Tonon ganz dazu geeignet, dieselben in der verhängnißvollsten Weise auszubrüten; auch ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß ein Sturz vom Pferde [1]), der ihr auf einer ihrer Reisen zwischen Tonon und Ger begegnete und in Folge dessen sie acht Tage lang Blut spie, von dem sie behauptet, daß es aus dem Hirn gekommen sei, diese mehr und mehr krankhafte Entwickelung ihres geistigen Lebens gar sehr beförderte. Es war noch in Ger [2]), als G. einmal bei der Beichte, die sie dem Pater Lacombe ablegte, in eine Ohnmacht fiel und während sie, wie sie bemerkt, bis dahin Gott noch mehr in sich gesucht und gefunden hatte, wurde sie nun vollkommen aus sich herausgerissen in den Ocean, wie sie meinte, der Gottheit, und auch äußerlich dünkte es ihr, werde sie erhoben. Dieser Zustand dauerte drei Tage an. Von da an, sagt sie, nahm die weit und breit sich erstreckende Unermeßlichkeit, in der sie sich bewegte (vastitude), immer zu und ihr ekstatisches Wesen verfestigte sich mehr und mehr zu einem dauernden unbeweglichen Zustand. Dieß konnte natürlich nur geschehen, indem das Dunkel der Ekstase sich allmählig mit dem ganzen Tagesleben vermengte und in Wahrheit sehen wir jetzt die unglückliche Frau nachgerade in eine Träumerei ver-

---

wenn sie uns den Bischof von Genf, der in dem angeführten französischen Werke so sehr gelobt wird, als einen schwachen und zweizüngigen Mann schildert.

1) A. a. O. II. Th. p. 55.

2) A. a. O. II. Th. p. 43.

finken, aus der sie zwar immer wieder, aber nur selten mehr vollkommen erwachte. In nothwendigem Zusammenhang damit stand es, wenn die geistigen Kräfte, besonders das Gedächtniß und die Urtheilskraft nach uud nach angegriffen wurde, eine Sache, deren leise Anfänge freilich tief über diese Zeit der vollendeten Ekstase zurückreichen und sich schon in der unendlichen Zerstreutheit ankündigten, mit der sie in den letzten Jahren ihres ehelichen Lebens den Ihrigen das Leben verbitterte. Der Gedanke an eine große Mission wurde in der Seele der G. zu Tonon zärtlich genährt und gepflegt. Lacombe vor Allem bestärkte G. fortwährend in diesem Wahne und so viel Boden hatte er für seine Träumereien, besonders seine Erwartungen von der Zukunft seiner Lehrmeisterin in Tonon gefunden, daß wir sogar einen alten Einsiedler in dieses ewige Prophezeihen über eine einstige große Wirksamkeit unserer G. verflochten sehen [1]. Die Ursulinerinnen vollends gelangten, wenn je Lacombe einige Zweifel da und dort übrig gelassen hatte, durch die persönliche Anwesenheit der Gefeierten zumeist zu dem vollsten Vertrauen in deren hohe und außerordentliche Begnadigung. Aber was vor Allem bemerkt werden muß, G. selbst kam in Tonon mehr und mehr zu der Ueberzeugung, daß ihre eigentliche Mission nicht sofast die Bekehrung der Häretiker zum wahren Glauben, sondern der Gläubigen zum innern Gebet sei. Der innere Drang, der sie aus dem Schooß ihrer Familie getrieben, warf seine Maske ab und wenn sie sich auch mit dem Gedanken trug, vielleicht durch ihre Leiden die Stadt Genf von Gott doch noch zu erobern, so drang sie doch unmittbar jetzt auf das neue Ziel los und

1) A. a. O. II. Th. p. 20.

ganz entsprechend ihren innern Verhältnissen dünkte sie sich berufen zu sein, nicht nur im Allgemeinen für das innere Gebet Propaganda zu machen, sondern als eine wunderbare Gnadenmutter Millionen für dieses neue astermystische Leben zu gebären. — G. war etwa in den Fasten 1683 in Tonon eingetroffen. Lacombe ging um diese Zeit fort, um in der Nähe die Fastenpredigten zu halten, und weil man schon ziemlich laut von seinem innern Gebete sprach, mit dem er überdieß auf seinen vielen Missionen nie ein Hehl getrieben hatte, begab er sich sofort nach Rom, um bei der Inquisition Zeugnisse für seine Orthodoxie sich zu erbitten. Sei es, daß ihm hier wirklich die Augen aufgingen, — was er selbst der G. nachträglich geradezu erklärte[1]) — oder daß er sich verstellte, genug, er erhielt ein solches Attestat und mit diesem kehrte er nach Tonon zurück. Der Bischof konnte so nicht wohl offen gegen ihn vorgehen; doch blieb es in Verbindung mit dem P. La Mothe sein beständiges Bemühen, G., die er nicht für so verirrt hielt, als sie wirklich war, von ihm zu trennen. Dieß gelang aber nicht. Denn obwohl Lacombe der G. erklärte, daß er auf seine früheren Sachen alle Nichts halte, trat er doch alsbald wieder in den alten Zauberkreis, machte Wunderkuren an ihrem Kinde und gebot, als sie selbst dem Sterben nahe war, durch Handauflegung dem vordringenden Tode Einhalt. Ja so innig wußten sie sich beide vereinigt, daß sie sich schweigend einander mitzutheilen lernten. — Umsonst mahnte der P. La Mothe, der Bischof aber verlor endlich die Geduld, und zwar um so gewisser, als das Kloster immer mehr für G. Parthei nahm. G. mußte nach 2½ jährigem Aufenthalt das Haus

1) A. a. O. II. Th. p. 126.

gezwungen räumen und nach wenig Monaten verließen sie und Lacombe Tonon überhaupt, um auf einen neuen Schauplatz sich zu begeben. Wir wissen nicht mehr, wie die Fäden gelaufen sind, kurz Lacombe wurde als Theologe und Beichtvater vom Bischof von Verceil berufen und G. nach Turin von der Markgräfin Prunai, einer Schwester des dortigen Ministers eingeladen. Mit diesem Momente nun aber eröffnete G., secundirt von Lacombe ihre eigentliche öffentliche Wirksamkeit, die bald über stets größere Kreise sich erstrecken sollte. Bis jetzt nur mehr oder minder der Mittelpunkt einer zerstreuten und verborgenen Richtung wagte sie es nun ziemlich offen, für ihre Ansichten zu werben und sie war hierin um so glücklicher, als um diese Zeit auch die Schriften des Molinos nach Frankreich eindrangen, und als die Gegenden, denen sie sich zunächst zuwandte, durch die früheren Missionspredigten Lacombes und durch die große gleichzeitige Sevennenbewegung[1]) für ihren Mysticismus sehr gut disponirt waren. Es würde die Grenzen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir Mad. G. auf alle Punkte ihrer Wirksamkeit folgen wollten. In Turin schon machte sie einige Bekehrungen; etwa im October 1685 sehen wir sie in Grenoble[2]), angeblich auf der Reise nach Paris, aber plötzlich vom nämlichen Lacombe, der ihr diese Reise geboten und der sie, ohne übrigens seine Stellung zu Verceil zu verlassen, von Turin nach Grenoble begleitete, zu bleiben befohlen. Während

---

1) G. trat übrigens den „Inspirirten" aus den Sevennen entgegen und stimmte so wenig mit ihnen, als die heutigen Ekstatischen in München mit denen in Genf zusammen. Vergl. Johanna Maria G. Geistlicher Wegweiser durch Timotheus Philadelphus 1740. p. 79 f.

2) A. a. O. II. Th. p. 248. f.

des halben Jahres, welches G. in dieser Stadt zubrachte, hatte sie einen beispiellosen Erfolg; Laien und Geistliche, Welt- und Klosterleute, Hochgestellte und arme Weiber gingen bei ihr in die Schule. Und was ihrer Sache einen noch viel weiteren Wirkungskreis eröffnete, sie wandte sich jetzt energisch auch der schriftstellerischen Laufbahn zu, welche sie übrigens mit ihren „Strömen" bereits früher, wahrscheinlich in Tonon, schon eröffnet hatte. Sie hatte gewöhnlich zu gleicher Zeit den Trieb zu schreiben und Lacombe den Trieb, ihr das Schreiben zu befehlen. In der merkwürdigen Art zu schreiben, auf die wir zurückkommen werden, verfaßte sie während des Winters in Grenoble das „kurze und sehr leichte Mittel zu beten" (le Moyen court) — ein Inbegriff ihrer ganzen Anschauung, — das sie auf Aufforderung ihrer Freunde sofort zum Druck beförderte. Man besorgte für das Büchlein die nothwendigen Approbationen und nun fand es eine ungemeine Verbreitung. Die Ordensleute in Grenoble übernahmen allein 1500 Exemplare zum Austheilen. Selbst in Paris las man es vielfach mit Interesse — und schon damals soll es Bossuet in die Hand gekommen sein. — Außerdem schrieb sie auch in der nämlichen Manier zu Grenoble einen Theil ihrer Erklärung der heiligen Schrift. Aber die Hand des Bischofs von Genf erreichte sie auch in Grenoble; man rieth ihr die Stadt zu verlassen, und so begab sie sich mit anbrechendem Frühling nach Marseille. Sie war hieher an Männer ihrer Parthei empfohlen, die bereits ihr „kurzes Mittel" gelesen hatten. Selbst der alte Malaval [1]) stattete ihr seinen Besuch ab. Aber auch Marseille sah sich G. wegen der großen Opposition, die man gegen sie erhob, genöthigt zu ver-

1) Vergl. über ihn: Ramsay Fenelons Leben. Coblenz 1826 p. 208.

lassen, und da sie sich nicht entschließen konnte, den errungenen Boden überhaupt preiszugeben, wandte sie sich einstweilen nach Verceil. Der Bischof dieser Stadt hatte sie oft eingeladen und war vielleicht, wie der Bischof von Aosta der Richtung, die aber solchen Männern gegenüber sich wohl etwas verschleierte, ziemlich günstig gesinnt. G. traf in Verceil ein etwas vor Ostern, um die Mitte April 1686, und verfaßte hier, sehr wohlwollend aufgenommen, ihre Erklärung der Apokalypse nach der schon angedeuteten Methode. — Im Juli dieses Jahres treffen wir sie und ihren geistlichen Sohn und Führer zugleich auf der Reise nach Paris[1]). Es ist nicht mehr möglich, so lange keine neuen Quellen sich öffnen, genau zu ermitteln, was Alles Beide dazu vermocht hat. Wahrscheinlich ist es, daß der P. La Mothe um jeden Preis die Schwester von dem beschriebenen Schauplatz reißen wollte; er stand in dieser Beziehung mit dem Bischof von Verceil in Correspondenz und vielleicht sah dieser endlich ein, wie Recht der Bruder habe und vermittelte die Sache. Zu gleicher Zeit soll La Mothe in Rom Schritte gethan haben, um auch Lacombe nach Paris zu bekommen. Möglich, daß es ihm bitterer Ernst war mit der Behauptung, die man ihm nachsagte „seine Schwester wäre sonst gar nicht nach Paris zu bringen gewesen." Aber er konnte auch einen selbstständigen Zweck haben, Lacombe in Paris zu haben, um ihn hier in einer so orthodoxen Luft im Fall fortgesetzten Eigensinns unschädlich zu machen. — Zwar erschwerte sich La Mothe auf diese Weise die in Aussicht genommene

1) Von hier an wird G. in ihrer Lebensbeschreibung sichtlich ganz unzuverlässig. Vergl. a. a. O. II. Th. p. 339 sqq.

Bekehrung seiner Schwester; aber er mochte und durfte ja der sichern Hoffnung leben, durch seinen persönlichen Einfluß, wenn er ihn nur einmal geltend machen könne, Lacombe zu überflügeln; und eine gewaltsame Trennung blieb immer möglich. — Wie dem aber sei, nachdem G. Grenoble heimgesucht, wo sie vielleicht doch noch geblieben wäre, wenn man sie gehalten hätte — sie wurde wohl nicht ganz zufällig kaum angekommen in dieser Stadt krank —, reiste sie sofort ungesäumt nach Paris und Lacombe, vom General beordert, folgte ihr nach. Hier erhob sich nun zwar von Anfang an eine ähnliche Opposition, wie in den südfranzösischen Städten; aber der Stern des „innern Gebetes“ blieb noch immer im Steigen. Lacombe war in Paris ein außerordentlich beliebter Beichtvater und Prediger und G. hatte bald die einflußreichsten Verbindungen angeknüpft. Sie nennt uns hier besonders einen Doctor der Sorbonne und Superior mehrerer Klöster Burnau und einen Abbé von Gaumont, einen schon sehr bejahrten Mann. Wir sehen sie auf dem Landgut einer Herzogin und viele Freunde um sie gesammelt u. s. f. — Und wie stand es mit den Plänen des P. La Mothe? Er hatte sich, wenn er jene Hoffnung hegte, getäuscht. Das Einzige, was ihm noch Aussicht bot, war das Ungewitter, das sich über dem Haupte Lacombes schon nach Jahresfrist zusammenzog. Wir können nicht mehr beurtheilen, wie viel Wahres an den Erzählungen der G. über das ungeordnete Verfahren gegen Lacombe ist; genug der Pater wurde, nachdem er noch in der letzten Zeit den lebhaftesten Verkehr und Gedankenaustausch — gewöhnlich im Beichtstuhl! — mit G. gepflogen, am 3. October 1687 verhaftet und zu den Vätern der christlichen Lehre gebracht.

Der Provinzial der Barnabiten sammelte authentische Nachrichten über seine Thätigkeit in Savoyen und zwei Tage, nachdem dieser in Paris eingetroffen, ward er auf die Bastille geführt. Der Gesandte von Sardinien soll — ohne Zweifel durch Vermittlung von Anhängern oder Anhängerinnen des „innern Gebetes" in Turin — von seinem Hof den Auftrag erhalten haben, für Lacombe zu intercediren; aber es war ihm unmöglich, weil, wie G. erzählt, gewisse Aktenstücke, die zu Gunsten Lacombes sprachen, verloren gingen[1]. — La Mothe machte nun neue und verstärkte Versuche, die Schwester auf andere Gesinnungen zu bringen; aber es gelang ihm nicht und die Sache war mit G. nun soweit gediehen, daß der König auch sie zu verhaften befahl und nur eine Krankheit, an der G. wiederum darniederlag, verzögerte die Ausführung dieses Befehls auf einige Monate. Gegen das Ende Januars 1668 begab sich Guion in Folge eines ihr zugestellten königlichen Handschreibens in das Kloster der Heimsuchung in der Vorstadt St. Antoine, nachdem fast unter dem nämlichen Datum über eine Reihe Personen, die man im Verdacht des Einverständnisses mit G. hatte, die Landesverweisung (ohne Zweifel blos eine Verweisung aus Paris) ausgesprochen worden war. G. hatte in diesem Kloster bis zum Beginn des Septembers zu bleiben. Die Verhöre erstreckten sich bis in die heilige Woche und drehten sich vornehmlich um ihr Verhältniß zu Lacombe und ihre gedruckten und ungedruckten Schriften. Es war zweifelhaft, wohin diese Untersuchung trotz aller Vorsicht und Protestation der Gefangenen noch führe, um so mehr, da G. bereits das Kloster für sich zu interessiren und damit zu

1) A. a. O. III. Th. p. 51.

verwirren wußte. Aber eine vielseitige Verwendung zu ihren Gunsten bei Mad. Maintenon bewog diese endlich, beim König für sie zu bitten und dieser decretirte sofort ihre Freilassung. G. trat übrigens in den Genuß ihrer Freiheit, erst nachdem sie, zwar mit großem Widerstreben, die vom bischöflichen Official geforderten Erklärungen, besonders daß sie allen Irrthümern entsagen und der Verbreitung ihrer Bücher Einhalt thun wolle, unterzeichnet hatte. — G. hatte für ihre Person in dieser Haft großen Schaden gelitten. Denn es unterliegt fast keinem Zweifel, daß durch diesen Schlag, in welchem eine längst nach ihr greifende Opposition sie endlich erreichte, die früher schon vorhandene schlimme Disposition ihrer geistigen Kräfte zu einer zeitweiligen Trübung des Bewußtseins sich steigerte. Niemand wird sich dieses Gedankens erwehren können, wenn er ihre Lebensbeschreibung, die zumeist in dieser Haft verfaßt wurde und besonders die abenteuerlichen Manoeuvres liest, die man während dieser Zeit gegen sie angewandt haben soll[1]. — Der Erzbischof Harlay behauptete zu wiederholten Malen, daß sie ihm in Briefen aus dem Kloster der Heimsuchung unreine Dinge eingestanden habe, die zwischen ihr und Lacombe vorgegangen seien. Es ist möglich, daß diese Briefe nur unterschoben waren. Aber es wäre auch möglich, daß trotz ihrer Betheuerungen die Briefe von ihr herrühren. Zwar glauben wir in keiner Weise, daß in Wirklichkeit etwas Unreines zwischen ihnen vorgekommen ist, wenn es auch ein ver-

---

1) A. a. O. III. Th. p. 79 behauptet sie z. B., der Erzbischof habe durch seinen Official in Anwesenheit von verschiedenen Zeugen ihr die Freiheit anbieten lassen, wenn sie in eine Verbindung ihrer Tochter mit einem gewissen Cavalier einwillige.

feinert sinnliches Band war, das Beide umschlang, und dieses Band sogar nothwendig das Phantasieleben vergiften mußte[1]); aber für die unbefleckte Ehre der G. sprechen alle Zeugnisse. Dagegen wurden diese Briefe möglicherweise in Augenblicken geschrieben, in denen der gestörte Verstand Gaukelbilder der Phantasie, bloße Versuchungen, thatsächliche oder selbst nur eingebildete für Wirklichkeiten nahm. Besonders aber setzte sich im Gemüthe der G. um diese Zeit der Wahn fest, als ob Alles sich gegen sie verschworen habe, und wir werden nicht irren, wenn wir ihre Berichte über Vergiftungsversuche[2]), die später gegen sie gerichtet worden seien, auf diese Quelle zurückführen. Die Demuth endlich des Herzens und des Gehorsams erhielt bei dieser Gelegenheit die verhängnißvollste Wunde. G. gewöhnte sich daran, mit der Kirche zu rechten. — Ihre Sache aber, die Sache des „innern Gebetes", gewann durch die ganze Verwickelung einen erhöhten Aufschwung. Zuerst im Stift der Mad. Miramion, vom Anfang des Jahres 1689 bei ihrer Tochter, die sich mit dem Sohn des berühmten unglücklichen Fouquet vermählt hatte, von der Mitte des Jahres 1691 in einer eigenen abgelegenen Wohnung in Paris sich aufhaltend, war G. stets der Gegenstand der manigfachsten Aufmerksamkeit und Bewunderung. Die ersten Cirkel in Versailles, in denen die Herzoge von Beauvillieres, Chevreux und ihre Gemahlinnen sich einfanden, waren glücklich, sie in ihrer Mitte zu haben[3]). Maintenon selbst überhäufte G.

---

1) Man vergl. ihren Traum a. a. O. II. Th. p. 232.

2) A. a. O. III. Th. p. 168.

3) Wahrscheinlich stand G. mit diesen Personen schon vor ihrer Verhaftung in Verbindung.

mit Wohlwollen, und konnte sie ihr ein größeres Vertrauen schenken, als indem sie dieselbe einlud, in dem von ihr gegründeten Stifte St. Cyr so oft zu erscheinen, als sie wolle und wohl auch daselbst Conferenzen zu halten? Besonders war es einer der ersten Geister des Hofes, der mit nicht gewöhnlicher Lebhaftigkeit und Wärme in das allgemeine Lob und in die allgemeine Bewunderung einstimmte, wir meinen Fenelon. G. selbst erzählt es uns[1]), wie sie ihn kennen gelernt. Unmittelbar nach ihrer Freilassung hörte sie von dem jungen Abbé, der so eben zum Erzieher des Herzogs von Burgund ernannt worden war. „Es däuchte mir, (sie kannte ihn damals noch nicht näher) unser Heiland vereinigte mich ganz innigst mit ihm und mehr als mit keinem Andern... Es schien mir, als würde er mir zum geistlichen Sohn gegeben... Ich bekam Gelegenheit, ihn den folgenden Tag zu sprechen, da ich denn innerlich spürte, daß ihn dieser erste Zuspruch noch nicht vergnügte... es gab mir etwas ein sehnliches Verlangen, mein Herz in das seinige auszugießen, aber ich fand noch keine innerliche Gegenbezeugung (correspondance) in ihm, welches mir viel zu leiden machte. Die Nacht hindurch mußte ich seinethalben ungemein viel ausstehen. Den Morgen darauf sprach ich ihn, und wie wir eine Weile ganz stille beisammen gesessen, da klärte sich das Gewölk im Gemüth ein wenig auf; aber er war noch nicht so, wie ich ihn gern gehabt hätte. Ich litt noch acht ganze Tage, wornächst ich mich denn so fort ohne einige Hindernisse mit ihm vereinigt befand; und von derselben Zeit an befinde ich immerfort, daß die Vereinigung zunimmt auf eine lautere, unaussprechliche Weise." Es wird kein Mensch glauben, daß

1) A. a. O. III. Th. p. 132.

die Freundschaft zwischen Beide, wenigstens so weit sie von Fenelon ausging, gerade so zu Stande gekommen sei. Aber wahr ist es, daß Fenelon, der vor ihrer gegenseitigen Bekanntschaft wegen der Reisen der G. etwas ungünstig über sie geurtheilt [1]), gar bald ein sehr großes Interesse für sie gewann. Das zarte und feine Gemüth, welches diesem großen Manne eigen war, konnte ja leicht durch eine Erscheinung gefesselt werden, wie diese Dame war, die man ihm nun allgemein in seinen Kreisen als die nur verkannte Prophetin einer innerlichen, ganz orthodoxen Andacht schilderte, und die ihr träumerisches, ja theilweise verwirrtes Seelenleben unter dem Schleier einer erhabenen Melancholie zu verbergen verstand. Die ersten Regungen der Theilnahme, die so vielleicht vom Gemüth ausgingen und die G. in ihrer aftermystischen Weise deutete, erstarkten zu einer förmlichen Freundschaft, als ihm G. einen tiefern Blick in ihre innern Verhältnisse und Anschauungen gönnte. Es gab hier allerdings Berührungspunkte genug, in denen ihre beiderseitigen Ansichten sich begegneten. Fenelon hatte schon früher ohne Anstoß das „kurze Mittel" und „Hoheslied", das unterdessen ebenfalls im Druck erschienen war, gelesen [2]); es fiel ihm auch jetzt nicht schwer, in die Behauptungen der G. sich zu finden. Um Fenelon hierin zu verstehen, muß man sich erinnern, daß er selbst, unter der Leitung seines sehr religiösen Oheims und besonders

1) Vergl. über das Folgende das Memoire, das Fenelon im August 1696 verfertigte, in der französ. Gesammtausgabe seiner Werke T. IV. und die Rélation sur le quiétisme von Bossuet Oeuvres T. XXIX; Réponse à la Rélation von Fenelon Oeuvr. T. VI.; Remarques auf diese Antwort von Bossuet O. T. XXX. und endlich die Antw. auf d. Rem. v. Fenelon T. VII.

2) Vergl. hierüber besonders das berührte Memoire.

während mehrerer Jahre, die er in dem Seminar von St. Sulpice[1]) zubrachte, eine sehr innerliche Weise der Frömmigkeit sich angeeignet hatte, und seine ganze geistige Art mochte dieser Richtung noch eine specielle Schärfe verleihen. So kam es denn, daß er in manchen Sätzen, die wir noch speciell nennen werden, wirklich mit den Mystikern des „innern Gebets“ in etwas zusammentraf und andere Behauptungen derselben erschienen ihm im Licht seiner orthodoxen Grundanschauung und darum unverfänglich, höchstens als unschuldige Uebertreibungen. — Dabei unterliegt es gar keinem Zweifel, daß G., obwohl sie behauptet, ihr ganzes inneres Denken und Meinen vor ihm ausgeschüttet zu haben[2]), mit ihren bedenklichsten Sachen doch nicht gegen ihn herausrückte. Fenelon versichert z. B. nicht mit allen Erklärungen der heiligen Schriften und ebensowenig mit ihren „Strömen“ bekannt geworden zu sein[3]). Das Merkwürdigste aber ist, daß Fenelon nicht blos so mit G. in vielen Fragen einer Meinung war, oder doch zu sein glaubte; er hielt die unglückliche Frau selbst wirklich für eine Gestalt aus der heiligen Welt des innerlichen Gebetes im besten Sinn dieses Wortes und ahnte nicht, in welchen Schlingen seine „Freundin“ gefangen sei. Dazu war freilich von jener Harmonie in den Meinungen nur ein Schritt, und, was man wohl in's Auge fassen muß, G. erzählte ihm ohne Zweifel nichts Ausführlicheres über ihr Leben und zeigte ihm blos solche Aktenstücke, die ihr ganzes bisherige Betragen im besten Licht erscheinen

---

1) Ueber die geistige Richtung dieses berühmten Seminars s. Vie de M. Olier. Paris 1853. T. 2. p. 251 sqq.

2) A. a. O. III. Th. p. 161.

3) Vergl. das Memoire v. August 1696.

ließen[1]). — G. und Fenelon sahen und sprachen sich in Paris sehr häufig, besonders in den Jahren, die G. bei ihrer Tochter zubrachte, aber auch, wie es scheint, später, — und überdiß sehr häufig in Versailles. — Ein solcher Mann vollends unter ihren Schülern, — konnte sie da nicht mit Recht glauben, endlich ihre Sache zu dauerndem Sieg gelangen zu sehen?! In Wahrheit hatte damals die Parthei des „innern Gebetes" ihre höchste Ausbreitung und ihre größte Bedeutung gefunden, und G. schien nur nach Paris übergesiedelt zu haben, theils um ihren Einfluß in die höchsten Höhen der Gesellschaft zu treiben, theils um von diesem Mittelpunkt Frankreichs aus einen noch viel umfassenderen Kreis mit ihrer Thätigkeit auszufüllen. — Wir haben einige Anhaltspunkte, um über die Größe und Organisation der Parthei zu urtheilen. — Es sind uns eine große Masse Briefe[2]) aufbewahrt, die G. in den verschiedenen Perioden ihres Lebens, aber hauptsächlich, wie es scheint, von Paris aus an ihre Freunde und Anhänger geschrieben hat. Es ist unendlich schade, daß uns über die Personen, an die sie gesandt wurden und die Zeit ihrer Abfassung gar Nichts berichtet wird. Aber des Gefühls wird sich Niemand erwehren, wenn er diese 4—500 Briefe durchblättert, daß die aftermystische Richtung sehr große Dimensionen muß angenommen haben. Ein ähnlicher Schluß ist uns gestattet, wenn wir an den großen mündlichen Verkehr denken, in welchem G. mit den

1) So einen Brief vom Bischof von Genf vom 29. Juni 1683, der wenn man sein Datum betrachtet, doch gar nicht viel bewies.

2) Sie erschienen in deutscher Uebersetzung unter dem Titel „Christliche und geistreiche Briefe . . . der Mad. Guion in Leipzig, 1728." Wir citiren nach dieser Ausgabe.

verschiedensten Personen stand. Gar häufig treffen wir bei ihr Besuche, die Grüße aus diesem oder jenem Kloster auszurichten haben und man wird hier nicht irre gehen, wenn man an irgend welche Gemeinsamkeit der Grundsätze bei diesen Besuchenden und ihrer Commitenten denkt. Noch mehr Licht auf die Stärke der ganzen Parthei aber wirft die Verbreitung ihrer Schriften. Für's Erste nämlich waren nicht nur stets viele Federn bereit, ihre Sachen durch Abschriften zu vervielfältigen, um sofort die Manuscripte von Hand zu Hand gehen zu lassen — ein Ordensmann in Grenoble schrieb sich die Hand damit lahm —; sondern mehrere ihrer Arbeiten kamen ja auch, wie wir schon gehört, zum Druck und um nur von einem zu reden, so hatte das „kurze Mittel", das zum ersten Mal im Jahre 1686 erschien, bis zum Jahre 1688, also in nicht ganz drei Jahren schon 5 — 6 Auflagen erlebt, und daß diese Auflagen nicht schwach waren, beweist, was wir von den Ordensleuten in Grenoble erzählt. Darum drang auch der bischöfliche Official so sehr darauf, ehe er sie freiließ, sie solle ihm versprechen, der Verbreitung ihrer Bücher Einhalt zu thun; — Beweis genug, wie sehr sie gesucht waren. Nun ist freilich nicht Jeder, der dieses Büchlein kaufte und las, ein Anhänger der G. gewesen; aber umgekehrt ist es auch wahrscheinlich, daß oft ein und dasselbe Exemplar von mehr als bloß Einem der Partheigänger des „innern Gebetes" gebraucht und gelesen wurde. G. erzählt uns auch, wie der Herr ihr im Traum geoffenbart, daß sie die Mutter von Millionen Kindern werden solle. Dergleichen Personen pflegen oft mehr, um einen Ausdruck von Radowitz zu gebrauchen, Metapheten, als Propheten zu sein; wir zweifeln nicht, daß sie im Augenblick, da sie dieß in

Paris niederschrieb, ein gut Stück von diesen Millionen schon unter ihrer Fahne sah. So sagte sie auch zu Bossuet im Jahre 1693 auf dessen Bemerkung, daß Personen der himmlischen Ekstase es wohl kaum 4—5 auf der ganzen Erde gebe, es seien deren mehr als hunderttausend in der Welt; die Welt der Mad. G. aber fiel so ziemlich mit Frankreich zusammen und wir glauben, daß sie hier in dem Augenblick, da sie Bossuet, der noch ziemlich gut mit ihr stand, widersprechen mußte, in der Angabe eher zu nieder griff. Es kann uns auch gar nicht schwer werden, an solche Ziffern zu glauben, wenn wir das Bild ihrer Thätigkeit in Südfrankreich und Paris nur flüchtig an unserem Auge vorüberziehen lassen.

Ihre Anhänger gehörten, wie insbesondere in Grenoble, so überhaupt in Frankreich, allen Ständen an. Das wird uns hauptsächlich auch durch ihre Correspondenz klar. Sie schreibt an Männer und Frauen, an Laien und Geistliche, Militairs und Vorsteherinnen von Klöstern; ganz besonders aber waren es die Frauenklöster, über die sie die meiste Gewalt ausübte. Sie war in keinem Nonnenkloster lange, wo sie nicht nach kurzer Frist fast Alles für sich und ihre Sache gewonnen hätte; so in Tonon, so in Paris und später in St. Cyr und Meaux. Wenn wir uns erinnern, wie leicht fromme Frauen an solche außerordentliche Dinge sich hängen und wie ansteckend alsbald etwas derartiges dann die ganze Communität ergreift, werden wir uns darüber auch gar nicht wundern. — G. bildete, wie sie sich vorgesetzt hatte, wirklich den Mittelpunkt fast der ganzen aftermystischen Richtung. Ueberall, wo das „innere Gebet“ getrieben wurde, betrachtete man sie als das Orakel; sie spielte die Meisterin vom Stuhl

auch in Kreisen, wo sie nicht anwesend war, durch ihre Bücher. Besonders aber war es ihre Correspondenz, die wir hier noch einmal erwähnen müssen, wodurch sie ihre Herrschaft über die „Seelen, die Gott ihr gegeben hatte", ausübte. Wir finden in diesen Briefen immer die geistliche Führerin, die warnt und ermahnt, straft und tröstet, und dieß Alles mit einer Ruhe und Sicherheit, die fast in Bewunderung setzt, — wie wir denn ihre Briefe überhaupt für weitaus das Schönste und Beste halten, was ihrer Feder entflossen ist. Wir führen ein einziges Beispiel an, in welchem Ton sie zu reden verstand, wenn sie es für nothwendig hielt. An eine hochgestellte Dame, die zögerte, auf der von G. vorgeschiebenen Bahn vorwärts zu schreiten, schrieb sie [1]): Ich weiß Madame, was Sie sind und was ich bin und mit was für Ehrerbietigkeit ich Ihnen, menschlicher Weise zu reden, begegnen sollte; aber nach Gottes Sinn zu reden, so frage ich nach Ihrem hohen Stand, nach allen ihren Ehren und Herrlichkeit so wenig, als nach Einem Strohhalm.... Wenn Sie sich nicht schlechterdings hiezu bequemen und zwar nicht nur aus bloßem Nachgeben, sondern mit einem so willigen Vertrauen, dasjenige, was Ihnen weiß dünkt, sei schwarz, so werden Sie mir entrissen werden... Tod und Leben sind Ihnen vorgelegt... Der Weg des Todes (damit bezeichnete sie ihren eigenen geistlichen Weg) liegt wüste; man findet Niemand darauf wandeln ... Erwählen Sie demnach Madame, was Ihnen beliebet! Die Zeiten des Verschonens sind vorbei; und wenn Sie zwei Nächte nicht haben schlafen können, so habe ich wohl noch mehrere Nächte schlaflos zugebracht um Ihretwillen." — Freilich trugen ihr doch hin und

1) Briefe I Abthl 51.

wieder Einige ihre Zweifel an der ganzen Sache vor[1]; aber selbst jeglichem Zweifel entrissen[2], wußte sie ihre Kinder immer wieder zu beruhigen. — Die ganze also geschlossene Parthei hütete sich indessen wohl, ihre Umrisse scharf hervortreten zu lassen. Als G. auf dem Wege von Paris nach Gex war, rieth ihr ein befreundeter Pater in Corbeil, das innere Gebet ja geheim zu halten, da es viele Gegner habe. Die Aufmerksamkeit aber auf die mystische Bewegung dauerte fortwährend an und darum war möglichste Zurückhaltung stets geboten. Wir finden auch, daß G. in ihren Briefen ausdrücklich dieses Zurückziehen in das Dunkel des Geheimnisses anbefiehlt. Ueberhaupt setzte sich ein gewisses Secten-Bewußtsein in der Seele der G. und ihrer Anhänger mehr und mehr fest, und wir finden dieß G. in ihrer Correspondenz[3] und sonst mit ziemlicher Klarheit aussprechen. Aber vor Männern wie Fenelon hielt man natürlich damit etwas zurück.

Nunmehr ist es aber Zeit, nachdem wir einen Ueberblick über die äußern Dimensionen der Parthei gewonnen, auch deren inneres Wesen und Treiben in einem Gesammtbilde zu überschauen. Auch in dieser Beziehung war G. maaßgebend und lehnt sich Alles fast an sie. Wir kennen ihre innere Entwickelung, wissen wie sie zum innern Gebet gelangte und wie ihre innern Zustände und damit auch ihre Anschauungen in Tonon eine bestimmte stetige und unveränderliche Gestalt annahmen. Für dieses „innere Gebet" warb sie Proselyten und als der Feuerheerd der ganzen Bewegung nach ihrer innern

1) Br. I. 233. 236.
2) Br. I. 240. II. 105.
3) Br. II. 105.

Seite haben wir eben dieses „innere Gebet" zu betrachten. Wir haben bis jetzt ohne weitere Begründung, als die in den Thatsachen selbst liegt, das „innere" Gebet der G. als die Erscheinung oder vielmehr den Ausdruck einer natürlichen mehr oder minder reinen Ekstase behandelt. Man kann uns in dieser Beziehung von zwei Seiten her entgegentreten, nämlich entweder behaupten, daß G. wirklich in die Zustände einer nicht mehr natürlichen Ekstase erhoben gewesen sei oder aber, daß Alles bei ihr nur auf Einbildung, absichtlicher und unabsichtlicher Täuschung beruhe. Indem wir gegen beiderlei Einwendungen zum Voraus auf dasjenige verweisen, was wir bald von dem innern Treiben der ganzen Parthei sagen werden und was das klarste Licht auch auf das Vergangene wirft; machen wir noch ausdrücklich zu Gunsten unserer Auffassung auf folgende Punkte aufmerksam. Der Einwand, G. sei eine übernatürlich Ekstatische gewesen, kann wieder in zweifacher Gestalt auftreten; man kann nämlich erstens behaupten, Gott sei es gewesen, der durch seine Gnade sie verzückt habe. Aber diese Ansicht wird wohl im Ernst Niemand geltend machen, wenn er nur an das Eine denkt, wie G. zum innern Gebet kam. Sie verdankte dasselbe ja, wie wir gesehen, dem Verlangen, das alle Heiligen verurtheilen, außerordentliche Dinge im eigenen Leben zu erfahren. Anderes wollen wir gar nicht wiederholen, treffen doch fast alle Symptome der falschen Mystik in ihrem Leben zu, wie sie uns Görres auf Grund der kirchlichen Anschauung auseinandersetzt und nur Eines wollen wir noch erwähnen. G. hat durch ihre Thätigkeit die Kirche endgiltig nicht erbaut, sondern geärgert; damit ist hinlänglich bewiesen, daß wir in ihrem Leben

die wunderbare Hand Gottes, was G. auch immer sagen mag, nicht anerkennen dürfen. Wenn sie oft, ja gewöhnlich, fromm und begeisternd von der Liebe Gottes spricht und die herrlichsten Rathschläge ertheilt, so sind das Reminiscensen aus der Lectüre der Heiligen, ja wir gehen weiter, es sind Anschauungen und Gesinnungen ihres religiösen Taglebens, über welches die Nacht, so sehr sie in dasselbe vordrang, doch niemals ganz Herr geworden ist. — Ebenso wenig aber glauben wir, daß wir ihre Zustände als dämonische aufzufassen haben. Für's Erste liegt zu einer solchen Annahme nirgends ein zwingender Grund vor; und damit ist die Frage eigentlich schon erledigt. Und überdieß spricht positiv schon gegen eine solche Vermuthung die kaum berührte Thatsache, daß sie doch in allen, auch den größten Verirrungen das Panier einer zwar kranken und verkehrten, aber doch treu und ernstlich gemeinten Liebe zu Gott emporhielt. Damit schließen wir natürlich nicht die Möglichkeit, ja nicht einmal die Wahrscheinlichkeit aus, daß der böse Feind, der an allem die Kirche Gottes Verwirrenden und die Seelen Verderbenden so viel Interesse nimmt, in seiner gewöhnlichen und ordentlichen Weise an der Entwickelung, besser gesagt der Verwickelung ihres Lebens sehr energisch mitgearbeitet habe. Was die andere Entgegnung betrifft, es sei im Leben der G. auch nicht einmal eine natürliche Ekstase anzunehmen, es beruhe vielmehr alles Außerordentliche auf Selbsttäuschung und absichtlichem Betrug, so glauben wir, daß auch sie in dieser Allgemeinheit gefaßt durch einen einfachen Hinweis auf unsere Darstellung in Nichts zerfällt. Wir geben den Einfluß der beiden genannten Momente in einem großen Umfang

zu; aber das Wesen der Sache hat man damit sicher nicht getroffen. Alles, was sie von ihrem innern Gebet erzählt, weist auf eine natürliche Ekstase hin. Man erinnere sich, wie und unter welchen Umständen das innere Gebet zum ersten Mal auftrat. — Es war ihr stets unmöglich, während dieses Gebetes zu denken [1]), sie verlor oft alles Bewußtsein von der Außenwelt [2]), sie fühlte sich wie trunken [3]), sie fühlte, daß eine fremde Macht über sie Herr geworden sei [4]), sie verlor sich vollkommen selbst, war außer sich u.s.w.; und in Gex ergriff sie die Ekstase, wie wir berichtet, in einer ganz ungewöhnlichen und unverkennbar hervortretenden Stärke. Ihre geistigen und körperlichen Verhältnisse waren zu diesen Zuständen vollkommen geeigenschaftet und betrachten wir ihr Ringen nach dem innern Gebet vom übernatürlichen Standpunkte, so müssen wir das Eintreten derselben fast als eine gewisse Nothwendigkeit ansehen. Besonders aber verbreitet ein Punkt, den wir schon im Vorbeigehen berührt, ein helles Licht über den Charakter ihres innern Lebens, d. i. die Art und Weise, wie sie schrieb. Hören wir sie darüber selbst. Von ihrem Aufenthalt in Paris [5]) im Jahre 1681 redend, erzählt sie von sich, indem sie Gott anredet: Du halfest mir so viele Briefe schreiben, woran ich keinen weitern Theil hatte, als daß ich nur die Hand dabei bewegte ... Das wurde mir aber nachgehends mit weit wahrerer Kraft und Vollkommenheit mitgetheilt.“ Während sie in

1) A. a. O. I. Th. p. 104; II. Th. p. 233.
2) A. a. O. I. Th. p. 202.
3) A. a. O. I. Th. p. 157.
4) A. a. O. I. Th. p. 155 ff.
5) A. a. O. II. Th. p. 2.

Grenoble war, verfaßte sie, wie bekannt, einige Werke. Sie erzählt davon[1]: Ehe und bevor ich schrieb, wußte ich nicht, was ich schreiben würde, und hatte ich dann geschrieben, so fiel mir Nichts mehr davon ein, was ich geschrieben hatte. . . . Ich mußte aufhören und fortfahren, wie du es nur haben wolltest. Was ich schrieb, war mir etwas Fremdes. . . . Gott gab mir einen unerhört schnellen Fluß zu schreiben" u. s. w. — Gott hatte natürlich an diesem Schreiben keinen Theil, wie G. glaubte; aber eine fremde Macht herrschte unverkennbar während dieser Beschäftigung über sie, und wer würde nicht unwillkührlich bei dieser ganzen Sache an das Schreiben unserer ekstatischen Münchner und Anderer sich gemahnt fühlen? Wie diese, so war natürlich auch G., obwohl unter der unmittelbaren Herrschaft der Naturseite des Geistes stehend, doch von den Ansichten und Reminiscensen ihres bewußten Geisteslebens geleitet, welches sich in jener dunklen Region reflectirte. — — Wir wiederholen aber noch einmal ausdrücklich, daß nach unserer Ansicht Tag- und Nachtleben in ihrer Seele mehr und mehr in einander überfloß und wenn auch beide noch selbstständig auftraten, das Helldunkel der Träumerei ohne Zweifel die gewöhnliche Beleuchtung ihres Innern war.

Wie aber das innere Gebet der G. eine Erscheinungsform der natürlichen Ekstase war, so auch dasjenige, das den Mittelpunkt der ganzen Parthei bildete. Es versteht sich zwar von selbst, daß wir für diese größeren Verhältnisse noch viel mehr das Eindringen der Einbildung und des Betrugs zugeben müssen; auch gab es ohne Zweifel Viele, Männer wie Fenelon, die überhaupt mehr eine exetorische

1) A. a. O. II. Th. p. 286 ff.

Fraction bildeten; aber daß auch im Großen und Ganzen die Partheigänger der G. auf dem Boden der natürlichen Ekstase standen und ihr „inneres Gebet" ganz in dieses Gebiet zu verweisen ist, läßt sich unschwer zur Evidenz bringen. — Die natürliche Ekstase steht wie bekannt unter dem Scepter der geheimnißvollen Macht, die wir Magnetismus nennen. Durch einen magnetischen Rapport — man kann dieß kaum anders denken — erhielt G. ihre erste Ekstase und ein solcher knüpfte sie auch mit jener geheimnißvollen Sympathie an Lacombe, welche mit ihren außerordentlichen Zuständen so wesentlich zusammenhing.

Nun läßt sich aber leicht nachweisen, daß solche magnetisch-sympathetische Bezüge unter den Verehrern des neuen Gebetes überhaupt Statt hatten. Was ist klarer, als daß, wenn und soweit sie das innere Gebet ihrer Meisterin auch nur in annähernder Form sich aneigneten, das nur geschah, indem sie eben durch diese magnetischen Dispositionen und besonders den magnetischen Contact mit bereits Ekstatischen, — was für die Einen G. selbst, für die Anderen Jemand anders sein konnte — in die Herrlichkeiten der natürlichen Ekstase eingingen? — Haben wir indessen wirklich Grund, von einem magnetischen Band unter unsern Mystikern zu sprechen? Was Lacombe betrifft, wird Niemand bezweifeln, daß er in einem derartigen Bezug zu G. stand; wir dürfen hier wiederholend nur an seine außerordentlichen Heilungen der G., an ihre gegenseitige wunderbare Einigung, die endlich eine Intensivität erreichte, daß sie schweigend sich einander mittheilten, und an Anderes erinnern. Aber ähnliche Dinge begegnen uns in der Parthei sonst. G. rühmt sich, eine außerordentliche Macht über die Seelen und Leiber ihrer

Kinder [1]) von Gott erhalten zu haben; sie selbst macht wunderbare Heilungen, z. B. in Grenoble; und was die innere Vereinigung der Seele mit Andern betrifft, so ist das eine Erscheinung, die im Leben der G. unzähligemale vorkommt. — — Ja wir haben Anhaltspunkte, die uns einen unmittelbaren Schluß auf die eigentliche Art und Weise gestatten, wie die Seelen in den Stand des innern Gebetes gelangten. G. behauptet an hundert Stellen, daß sie eine Gnadenmutter, also nicht blos berufen sei, das Streben nach gewissen Gnaden zu verbreiten, sondern dieselben geradezu zu vermitteln. Und wie that sie dieß? Wir wollen gar Nichts von den Bekehrungen [2]) sagen, in welchen sie die leidenschaftlichsten Gemüther mitten in ihrem Taumel auf einmal zu bannen verstand; das geschah wohl seltener. Aber häufig geschah es, daß überhaupt die mannigfachsten Gnaden von ihr ausgingen, Gnaden, deren Alle sich theilhaftig machten, welche in stiller und schweigender Assistenz bei ihr verharrten; sie erzählt, oft derart erfüllt gewesen zu sein, daß ihr übel wurde, und daß man sie nur durch Aufschnüren erleichtern konnte. An diesen Stellen ist nun zwar von der Gnade unterschiedslos die Rede. Aber was ist natürlicher, als daß sie vor Allem beflissen war, eine der ersten Gnaden in ihren Augen, die Gnade des „innern Gebetes", in den Augenblicken der Ekstase — denn an Anderes haben wir nicht zu denken — durch solchen magnetisch-mystischen Rapport den Ihrigen mitzutheilen? Wir können demnach als bewiesen annehmen, daß das natürliche ekstatische Gebet wirklich der Feuerheerd war, von dem die ganze Parthei Licht und Leben schöpfte.

---

1) A. a. O. II. Th. p. 245.
2) A. a. O. II. Th. p. 239.

Aber wenn wir so den Mittelpunkt ihres Lebens begriffen haben, bleibt doch Manches zur Erörterung übrig, um den Einblick in das innere Wesen dieser Richtung vollständig zu machen. Erstens nämlich konnte man in diesem innern Gebet begreiflicherweise nicht leben und weben, ohne sich auch eine gewisse abgerundete Vorstellung von demselben zu bilden. In dieser Beziehung ist zu bemerken, daß G. und ihre Anhänger natürlich Alles, was die Heiligen vom innern Gebet gesagt, auch vom den ihrigen behaupteten, so wenig es richtig war. G. erschöpfte sich hier nicht so leicht; denn sie hatte außer dem hl. Franz und der hl. Francisca von Chantal nach und nach auch die heilige Theresia, Johannes vom Kreuz, Tauler und Andere gelesen. Aber unsere Mystiker wiechen doch wieder wesentlich von den Repräsentanten der gesunden und kirchlichen Mystik ab. Obgleich sie nämlich nicht leugneten, daß man noch auf einem andern Weg als dem ihrigen auch selig werden könne, so stand doch der ganzen Genesis ihrer Zustände und dem Charakter ihres sectenmäßigen Zusammenhaltens gemäß der Glaube bei ihnen fest, daß der Weg des innern Gebetes nicht nur überhaupt der höhere, sondern derjenige sei, nach dem ordentlicher Weise Jeder, als dem Ziele der Alle obligirenden christlichen Frömmigkeit zu streben habe. Das ging schnurgerade gegen die kirchliche Anschauung, welche immer daran festhielt, daß die durch Gott gewirkten mystischen Erscheinungen gar nicht in die Sphäre gehören, in welcher die menschliche Freiheit getragen von der heiligmachenden Gnade sich zu bethätigen und zu streben hat; daß sie vielmehr, dem Gebiet der gratia gratis data eigen, weder von uns angestrebt werden

können, noch sollen. — Mit diesem ersten Hauptgedanken der aftermystischen Thorie hängt manche ihrer andern Behauptungen zusammen. Wenn das innere Gebet die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit war, so verstand es sich auch von selbst, daß dasselbe wirklich einen Stand (état) bilden konnte und mußte. Die Kirche im Gegentheil war stets der Ansicht, daß die außerordentlichen Gnadenwirkungen Gottes nur vorübergehend seien. Ferner konnte, wenn jener Satz richtig war, es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Formen der untergeordneten Frömmigkeit für Leute des innern Gebets eigentlich keine verpflichtende Kraft mehr in sich trugen. Im Allgemeinen also hatte das in einzelnen Acten sich bewegende Wollen und das discursive Denken ein für allemal zu ruhen und zu schweigen — daher auch der Name, Quietismus; besonders aber dispensirten sich die Aftermystiker fast von allem mündlichen Gebet, und es war nur noch einen Schritt zu der Behauptung, die Molinos wagte, daß es überhaupt gleichgültig sei, was das untere Geistesleben, das in dem innern Gebet nicht aufging, immer beginne; und fügen wir hinzu, G. streifte an solche Behauptungen ausdrücklich an [1]). Wie aber der Gedanke, zu dem diese Sätze die Consequenzen bilden, selbst nur der theoretische Ausdruck eines practisch bereits Vollzogenen ist, so haben selbst diese Folgerungen ihre Anknüpfungspunkte an den thatsächlichen innern Verhältnissen der Aftermystik; denn die natürliche Ekstase konnte man bei guten Dispositionen leicht so ziemlich dauernd machen, und in diesen Zuständen war es fast eine Unmöglichkeit, Pflichten zu er-

1) Briefe II. 34.

füllen, die den vollen Gebrauch aller geistigen Kräfte, wenn sie realisirt werden sollen, wesentlich voraussetzen. —

Allein mit dieser Bemerkung haben wir die quietistische Theorie noch nicht erschöpft, sie hatte noch einen zweiten Hauptgedanken, der in ziemlich streng logischer Dependenz vom ersten steht und darum zunächst und wesentlich als der andere Brennpunkt betrachtet werden muß, den der erste, sobald er Gegenstand nachdenkender Betrachtung zu werden anfing, mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorrief und verlangte, — wir meinen die Lehre von der reinen und uninteressirten Liebe. Bekanntlich bemißt sich alle Vollkommenheit nach der Liebe; wenn man nun einmal behauptet, das innere Gebet begreife die höchste christliche Vollkommenheit in sich, so ist man auch mit unerbittlicher Gewalt zu dem Satze fortgedrängt, daß das innere Gebet Frucht und That der höchsten und geläutertsten Liebe sei. Bis zu diesem Punkt herrscht strenge Consequenz. — Aber wie bestimmt nun der Quietismus diese höchste und reine Liebe? sie ist ihm wesentlich die uninteressirte, um es hier noch ganz allgemein zu sagen, diejenige Liebe, bei der die Seele jede specielle Rücksicht auf sich selbst aufgiebt, um in Gott absolute unterzugehen. Aber auch zu dieser Definition der reinen Liebe hatte der Quietismus von seinem ersten Gedanken aus einige Veranlassung. Es galt ja einen in thesi behaupteten ganz außerordentlichen Zustand zu erkären; wie können wir uns wundern, wenn man darum auch das Ideal der Liebe, in welchem man die Quelle jener Erscheinung aufzeigen wollte, über alle Grenzen und alles Maaß hinaus zu steigern bestrebt war? Und war man einmal auf diesem Wege, so lag es unendlich nahe, gerade

in der angedeuteten Richtung an der reinen Liebe zu drehen und zu deuten; denn hier liegt der Punkt, auf dem die Schwärmerei am Meisten sich geltend machen kann. Und was man nicht vergessen darf, auch die erleuchteten Mystiker haben zuweilen — wenn auch nur dem Scheine nach — an diesen Punkt angestreift, und wenn man ihre Stellen aus dem Zusammenhang reißt, kann man wirklich glauben, auch sie hätten an eine ideale Liebe geglaubt, bei der die Seele aufhört, sich selbst, wenn auch ein untergeordnetes, so doch ein wahres Object ihrer Wünsche und Bestrebungen zu sein. G. war, wie wir wissen, in diesen Mystikern zu Haus; es versteht sich von selbst, daß sie, von ihren ersten Sätzen schon gezwungen, ein solches erklärendes Princip zu suchen, mit beiden Händen nach derartigen außerordentlichen Aeußerungen griff und damit ist auch das empirische Moment bezeichnet, welches bei der Ausbildung der Lehre von der uninteressirten Liebe seitens des Quietismus mitgewirkt hat.

Aber auch hier müssen wir hervorheben, daß das theoretische Fundament, das man damit der ganzen Richtung gab, in secundärer Linie wesentliche Anknüpfungspunkte an den innern Zuständen der Quietisten selbst hatte. Schon nach ihrer formalen Seite mußte es diesen in natürlicher Ekstase überspannten Gemüthern ein practisches Bedürfniß sein, die Vorstellung von jener Liebe zu Gott, von welcher sie ausgingen und um deretwillen sie nach einer mystischen Vereinigung mit der Gottheit trachteten, so weit als möglich zu spannen und zu überspannen; und ihr eigentlicher Zustand nach seiner materialen Beschaffenheit, — konnte man ihn denn nicht als die thatsächliche Erscheinung der uninteressirten Liebe auffassen? Da war ja —

so schien es wenigstens — das Ich aufgelöst in die Gottheit, um sich auf ewig in ihr zu verlieren! — G. selbst war kaum in ihr inneres Gebet eingetreten, als sie auch von dem Boden ihrer inneren Zustände aus ahnungsvoll nach dieser Liebe griff. Einige Wochen nämlich schon nach der ersten Conferenz mit dem Franciscaner hatte sie bereits die Beichte verschieben gelernt, weil sie einsah, daß es eigentlich ein großer Eigennutz sei, so schnell seine Sündenlast vom Hals haben zu wollen; — eine Entdeckung, die der Pater sofort in einer Predigt höchlich pries. — Immerhin aber war diese Lehre von der uneigennützigen Liebe, wenn wir nicht irren, eine mehr theoretisch vom ersten Satz indicirte und von außen angenommene schützende Form, in welche der Quietismus sich hüllte, eine Maske so zu sagen, in welcher man sich vor sich selbst und vor der Welt verbergen konnte. — Fassen wir jedoch nunmehr diesen Satz von der reinen Liebe des Quietismus wiederum coordinirt mit dem ersten Hauptsatz von dem innern Gebet, so lagern sich um diesen zweiten Brennpunkt des theoretischen Systems, wie um den ersten, eine Reihe von Consequenzen. Wenn die reine Liebe keine andere als die unintereſſirte ist, so begreifen wir nun die von G. tausendmal und auf allen Seiten ihrer Briefe wiederholte Lehre, daß wir — soweit wir wenigstens des innern Gebetes theilhaftig werden wollen — nichts Eiligeres und Gründlicheres zu thun haben, als uns abzusterben, aber nicht blos in dem Maaße, wie dies die wahre von der Kirche gepflegte Frömmigkeit verlangt; G. kündet den Tod nicht blos dem natürlichen sündhaften Menschen an, der untergeht, damit ein neuer Mensch in Jesu Christo auferstehe und in ihm sich freue; die Ver-

nichtung zielt auf den metaphysischen Mittelpunkt unseres Geistes zu dem Zweck, daß Gott Alles und wir überhaupt Nichts mehr seien. — Weiterhin aber wurzelt in der Lehre von der uninteressirten Liebe die furchtbare Lehre von den Opfern, die man der Gottheit auf dem höchsten Punkt der Innerlichkeit und der Liebe bringen müsse. G. behauptet nämlich, daß man auch der Anhänglichkeit an die Tugenden, z. B. also die heiligen Reinigkeit zu entsagen habe, wenn man auf den Ruhm einer vollen Uneigennützigkeit vollen Anspruch mache; gefällt es also Gott, ohne unser freiwilliges Zuthun, eine solche Tugend an uns befleckt und beschmutzt werden zu lassen, so haben wir Gott das Opfer dieser Tugend mit Freuden zu bringen, weil wir dadurch noch nichtiger geworden sind; einen Schritt von dieser Behauptung schon gähnt der nämliche Abgrund wieder, dem wir oben schon begegnet, nämlich die Behauptung, daß man der Versuchung keinen zu großen Widerstand leisten solle. Aber G. ging noch weiter. Uninteressirt war die Liebe nur, wenn man aufhört, überhaupt etwas noch für sich zu erbitten, und besonders wenn man auch endlich noch die tiefste uns selbst berührende Sehnsucht aus der Seele riß, mit Gott einst in ewiger Seligkeit vereinigt zu sein. Es galt in diesen aftermystischen Kreisen als eine große Unvollkommenheit, seinen Blick auf einen Punkt, der in der christlichen Religion stets als secundäres Motiv des sittlichen Stebens gegolten hatte, auf die eigene Vollendung und Seligkeit irgendwie zu richten; und während Moses und der Apostel Paulus, wo sie sagen, aus Liebe zu ihren Brüdern sogar die Hölle selbst über sich nehmen zu wollen, dieß nur unter einer Voraussetzung thun, von der sie keinen Augenblick ernstlich

abstrahiren, der Voraussetzung nämlich, daß sie Gott dabei nicht verlören, erschwang man sich in quietistischen Kreisen dazu, Gott ohne weitere Bedingung das Opfer der Seligkeit anzutragen. Darin culminirte wirklich die ganze Verirrung und was das Aergste ist, mit diesen Consequenzen aus dem Satz der uninteressirten Liebe machte man blutigen Ernst, um so mehr, als man mit derartigen im Grund wohlfeilen Dingen den festen Glauben sich erwarb, von der höchsten und lautersten Gottesliebe wahrhaftig durchdrungen zu sein. — —

Und welches war nun die förmliche und ausdrückliche Stellung der quietistischen Parthei zur Kirche? Niemand mehr wird angesichts der entwickelten Thatsachen daran zweifeln, daß hier eine eigentliche Secte um völlig widerchristliche Gedanken sich gebildet hatte. Allein man darf nicht vergessen, daß wohl Keiner von diesen Träumern und Schwärmern einen vollen Ueberblick über die Tragweite seiner Grundsätze besaß, und dabei hatten wohl die Meisten noch so vielen guten Willen mit in ihre Schwindeleien hinübergenommen, daß dieser die negative Bewegung immer noch etwas im Zaum hielt. So kam es denn, daß die Quietisten zu keiner eigentlichen und ausdrücklichen Opposition zur Kirche traten. Von G. wissen wir, daß sie die Beichte und Communion nie unterließ und besonders an der letztern mit großer Zärtlichkeit hing. Ebenso wohnte sie der hl. Messe stets bei; empfahl Andern auch den Empfang der heiligen Sakramente [1]) und bei wichtigen Dingen hl. Messen lesen [2]) zu lassen. Ebenso

1) Br. I. 67. 156.
2) Br. I. 212.

stellte sie sich dem Klosterwesen [1]) nicht entgegen, sondern sprach mit Ernst davon. Dagegen war es in manchen Dingen doch auch anders. G. hatte z. B. zu den Heiligen und der hl. Gottesmutter doch kein rechtes Herz und selbst in den kaum genannten Punkten war keineswegs Alles in Ordnung. So erzählt sie, das gar so häufige Beichten im Kloster der Heimsuchung zu Paris sei ihr zuwider gewesen; und einmal betet sie geradezu: Ach Herr! ich mag nicht mehr beichten, womit sie freilich den sublimen Wunsch aussprach, es möge von solchen Dingen zwischen ihnen beiden gar nicht mehr die Rede sein. Und weiter beging G. den verdächtigen Mißgriff, ihren Kindern öfter einzuprägen, nur zu beichten und zu communiciren, wenn man einen Trieb dazu spüre [2]); weil man sonst zu leicht in eine zu geregelte und äußerliche Frömmigkeit falle. Den Klöstern weiterhin war sie jedenfalls nicht in hohem Grade hold, was manche ihrer Aeußerungen beweisen. Hauptsächlich aber mußte sie natürlich der Kirche, die von ihrer Innerlichkeit Nichts wußte, an vielen Punkten den Mangel an ächter Spiritualität vorwerfen und eine gewisse Geringschätzung kirchlicher Gebete und Uebungen konnte begreiflich gar nicht ausbleiben. Interessant ist es, was G. über die Kirche unmittelbar sagt [3]): „Ich liebe die Kirche; Alles was sie beleidigt, das beleidigt auch mich; ich fürchte mich vor Allem, was ihr entgegen ist.“ Aber an einem andern Ort drückt sie dieß schon verfänglicher aus: „Was die Kirche anlangt, ruft sie aus [4]), was (für

1) Br. II. 12.
2) Br. I. 196.
3) A. a. O. III. Th. p. 318.
4) A. a. O. II. Th. p. 37.

Hochachtung und Liebe) hast du mir nicht für dieselbige gegeben in den Schriften, die du mich hast machen lassen? Hast du mir nicht auch ihren Geist und Sinn auf eine ganz besondere Weise mitgetheilt, einen heiligen, unzertrennlichen Geist, einen bewegenden und treibenden Geist, einen Geist der Wahrheit ....?" — Aber eben die Schriften, auf die sie sich beruft, beweisen theilweise, wie schief ihre Stellung zur Kirche war; denn nach katholischer Anschauung muß über ihre Auslegungen der hl. Schrift unbedingt der Stab gebrochen werden; wie ungelehrig sie sich während der Haft im Kloster der Heimsuchung bewiesen, haben wir schon erwähnt. — Was die übrigen Mitglieder der Parthei betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie in einer ähnlichen Beziehung zur Kirche standen, wie ihre Meisterin. — — —

Das war der Quietismus, der in dem letzten Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts einen so großen Aufschwung nahm und in seiner ersten Repräsentantin zu Paris der Gegenstand immer glänzenderer Huldigungen wurde. Wer kann beurtheilen, wie weit die Sache noch gediehen wäre, wenn sie ungestört hätte sich weiter entwickeln dürfen? Aber als sie auf dem Höhepunkt des Glanzes und der Geltung war, hatte sich auch das Gewitter, das durch die Befreiung der G. nur momentan zerstreut worden war, in einer Stärke sich um die ganze Bewegung gesammelt, daß ein voller Ausbruch desselben nicht mehr zu vermeiden war, und danken wir Gott, daß er stark genug ausfiel, dieselbe zu zerschmettern. — Das eigentliche Signal zum Kampfe gegen den Quietismus wurde eigentlich nicht von irgend einer gegnerischen Parthei gegeben. Was der edle Bischof von Chartres that, indem

er Maintenon bewog, G. nicht mehr nach St. Cyr zu lassen, konnte verschmerzt werden; Bossuet, an den die Parthei sich anzulehnen gesucht, wurde sehr nachdenklich über die Sachen, die ihm auf diese Weise enthüllt wurden; aber er warf den Neuerern noch nicht den Fehdehandschuh hin; die Jansenisten, einst charakterlos genug, der G. ein Bündniß anzutragen [1]), begnügten sich noch mit Spott und ähnlich entschädigte sich die Hofparthei, die von den Quietisten war überflügelt worden. Das Gefährliche für den Quietismus lag darin, daß er so hoch gestiegen war; Männer wie Fenelon, Chevreux, Beauvilliers waren zu hochgestellt, als daß sie auf längere Zeit hätten den Schein ertragen können, einer irgendwie compromittirten Richtung anzugehören. Von ihnen ohne Zweifel instigiert verlangte G. Anfangs Juni 1693, da Spott und ernstliche Polemik sich mehrte, eine Untersuchung. Damit leitet sich die zweite Epoche des Quietismus ein, von der wir hier nicht des Weitern mehr handeln können. Wir bemerken nur kurz, daß der gewaltige Kampf, der nun begann, hauptsächlich um die beiden Angelpunkte der quietistischen Anschauung und ihre Consequenzen sich drehte, und der Friede, der scheinbar durch die von Fenelon und G. unterschriebenen Artikel von Issy zu Stande kam, war eben darum eine Täuschung, weil in den zwei wesentlichsten Fragen über den Begriff des innern Gebetes und die reine Liebe keine rechte Verständigung zwischen Bossuet und Fenelon zu Stande kam, welch letzterer in beiden Punkten, wenn auch aus theilweis anderen Gründen als sie, mit den Quietisten ziemlich übereinstimmte. Es ist aber ein wahres Glück, daß es wieder zum ernstlichen Kampfe kam; denn in in ihm sollte

1) A. a. O. I. Th. p. 299.

es sich deutlich zeigen und durch eine kirchliche Entscheidung gewiß werden, daß die quietistische Anschauung hier und dort gegen die Lehre der Kirche verstoße; und indem so die Theorie gestürzt wurde, konnte sich auch das thatsächliche astermystische Treiben in katholischen Kreisen nicht mehr halten und man überließ es im Großen und Ganzen nach dem päpstlichen Breve gegen Fenelon dem protestantischen Deutschland, die Schriften der „theuren" G. zu verbreiten und sie theilweise als Quelle der göttlichen Offenbarung zu betrachten [1]).

G., deren Glanz mit der beginnenden Untersuchung für immer unterging, starb den 16. Juni 1717 in Blois, wohin sie nach Austrag der quietistischen Sache verbannt worden war. Wenn man den Erguß [2]) liest, mit welchem sie, das hohepriesterliche Gebet des Herrn nachahmend, vom Schauplatz abtritt, wird man mit uns die Ueberzeugung theilen, daß der Irrsinn der unglücklichen Frau endlich fast zum vollen Ausbruch kam. Eben dahin deutet auch der Glaube, den sie häufig damals aussprach, daß mit der Verfolgung des innern Gebetes die letzte Zeit angebrochen und der Antichrist im Anzug sei. — So schwer büßte G. das kindische Verlangen ihrer Jugend; hoffen wir, daß die Strafe, die sie traf, ihr zum Heil gewesen sei! [3])

---

1) Vergl. die Zusammenstellung ihrer Grundsätze, die im Jahre 1740 unter dem Titel: J. M. G., geistlicher Wegweiser ꝛc. von Timotheus Philadelphus, wahrscheinlich in Württemberg, erschien und andere schon citirte deutsche Uebersetzungen von einzelnen ihrer Werke in Frankreich.

2) A. a. O. III. Th. p. 320.

3) Man vergleiche zum Ganzen die gelehrten, unsere Auffassung im Wesentlichen bestätigenden Artikel „Guion" und „Quietismus" im Freiburger Kirchenlexicon.

II.

Recensionen.

1.

Nachträge zur Geschichte des Doms von Regensburg und der dazu gehörigen Gebäude, von Joseph Rudolph Schuegraf, k. Oberlieutenant à la suite und Mitglied der historischen Vereine in Regensburg und Landshut. Herausgegeben von dem historischen Vereine von Oberpfalz und Regensburg. Mit drei lithographirten Tafeln. Regensburg, 1855. 294 S. Oktav. Pr. 2 fl.

Für Freunde der christlichen Baukunst ist nicht leicht eine Stadt interessanter als Regensburg. Abgesehen von den vielen profanen Bauten des Alterthums, die es noch bewahrt, bietet uns das einst so glänzende Regino in einer Menge von Kirchen Stoff und Gelegenheit zu anziehenden und umfassenden Studien dar. Voran steht der Zeit nach der alte, kleine, höchst schmucklose Dom zu St. Stephan, etwa um's Jahr 740 entstanden, ein Zeuge der allerfrühesten christlichen Kirchenbaukunst in Deutschland. Ueber ihn sprachen sich neuestens Kallenbach und Schmitt aus in ihrem Werke: die christliche Kirchenbaukunst des Abendlandes, S. 32, wo sich Taf. V, 1 auch der Grundriß dieses alten Doms findet. Noch näher handelte von ihm Herr Schuegraf in seiner (unten zu

nennenden) ältern Schrift über Regensburg Bd. I. S. 24. 26. 32. 39. Bd. II. S. 74 und gab nicht nur Bd. II. Tafel V. eine Zeichnung dieses alten Doms, sondern theilte, was für Viele noch wichtiger ist, Bd. I. S. 47 ff. und Tafel I. Zeichnung und Beschreibung des darin vorfindlichen steinernen Altares mit, der aus dem fünften oder sechsten Jahrhunderte stammen soll.

An den alten Dom, jetzt oft Stephanskapelle genannt, reihen sich der Zeit nach die Kapelle des hl. Erhard und das sogenannte Baptisterium (richtiger Allerheiligenkapelle) im Domkreuzgange, ein Kuppelbau aus dem 12ten Jahrhunderte (Kallenbach, a. a. O. S. 45). — Als etwas jünger, den guten Zeiten des romanischen Styls angehörig bieten sich uns dar: a) das höchst wichtige Schottenkloster St. Jakob mit dem prächtigen, normännischen Einfluß verrathenden, Portale, das neuestens wieder völlig hergestellt wurde, aus dem Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (vergl. Kugler, Kunstgeschichte, 2te Aufl. S. 477 u. 515), und b) die Kirchen Obermünster, Niedermünster, alte Kapelle und St. Emmeran, die alle im Aeußern noch jetzt den romanischen Charakter an sich tragen, im Innern aber grausam von den verschiedensten Arten des Zopfes entstellt sind. St. Emmeran insbesondere hat eine sehr interessante Vorhalle, und einen Kreuzgang, wie ich nie einen schönern gesehen. Auch an ihm ist der normännische Typus (z. B. in den Zickzackornamenten) vielfach zu entdecken. — Eine eigenthümliche Verbindung des Romanischen und Frühgothischen zeigt sich in der alten Pfarrkirche zu St. Ulrich, neben dem Dome. — Eines der schönsten Muster des Frühgothischen ist die Dominikanerkirche, welche

wegen ihrer edlen und einfachen Formen nie genug bewundert werden kann, und auch in Kallenbach's vorgenanntem Werke (Taf. XXX. 6), sowie in seinem größeren Atlas gerechte Würdigung gefunden hat. Etwas jünger ist die jetzt zu profanen Zwecken entweihte Minoritenkirche; den Vorzug vor allen andern aber verdient die prachtvolle Kathedrale zu St. Peter, eine der schönsten Kirchen der Welt, begonnen zur Zeit der besten Büthe des gothischen Styls durch Bischof Leo Tundorfer im Jahre 1275, und fortgesetzt und abgeschlossen in dem schmuckreichen gothischen Style des 15ten Jahrhunderts. Ein Kenner der Sache urtheilte über diesen Dom in der Allg. Zeitung 1853, Beilage Nro. 210 also: „Er ist ein Denkmal aus der Blüthezeit der deutschen Baukunst, und vielleicht an Schönheit der zweite Münster, den wir in Deutschland besitzen. Er folgt unmittelbar auf den großartigen Kölnerbau; ist unendlich kunstvoller als der Wiener, harmonischer als der Straßburger und ausdrucksvoller als das zierliche, in sich vollendete Freiburger Münster.

Dieser Prachtdom, auf Befehl des Königs Ludwig von Baiern in den Jahren 1834 — 1839 in voller Reinheit wieder hergestellt, verdiente es gewiß, daß Herr Schuegraf ihm schon im Jahre 1848 eine ausführliche Geschichte und Beschreibung widmete, eine Frucht zwanzigjähriger Arbeiten und Studien. Wir säumten nicht, in dieser Quartalschrift 1849, Heft I. S. 100 darüber Bericht zu erstatten und wenn wir in einigen einzelnen Punkten eine abweichende Meinung aussprachen, so glaubten wir dieß ebenso im Interesse der Sache als aus Achtung gegen den gelehrten und fleißigen Verfasser thun zu müssen. Letzterer hat es zu unserer Freude auch in der That so

aufgefaßt, und in der vorliegenden neuen Schrift auf unsere damaligen Bemerkungen sehr eingänglich Rücksicht genommen, theils zustimmend, theils seine abweichende Ansicht näher begründend. Insbesondere hat er es jetzt, wie mir scheint, zur Evidenz gebracht, daß nicht Matthäus Roritzer, wie ich behauptete, sondern dessen Sohn Wolfgang der Erbauer des schönen Sakramenthäuschens und des dritten Stockwerks der beiden Thürme war. Wir dürfen nur beifügen, daß diese Arbeiten Wolfgangs in seine erste Periode fallen, wo der Baustyl sich noch nicht so sehr geändert oder veritalienisirt hatte, wie gegen Ende seines Lebens († 1514).

Jedem Besitzer des ältern und größern Werkes von H. Schuegraf wird auch dieses neue erwünscht sein. Bei Ausarbeitung des erstern hatte es der Verfasser im hohen Grade bedauert, daß alle seine Bemühungen, Original-Dombaurechnungen aus der Zeit des Dombaues selbst zu finden und benützen zu können, erfolglos geblieben waren. Im Jahre 1850 aber war er so glücklich, mehrere Dombaurechnungen und andere alte auf den Dom bezügliche Aktenbände auf den Makulaturböden einiger Kaufleute zu entdecken, und darunter fand sich, als ältestes und interessantestes Stück, die Dombaurechnung vom Jahre 1459, aus der Zeit, wo Konrad Roritzer, der Vater des Matthäus, und Großvater Wolfgangs, die Fortsetzung des Baues mit vielem Eifer betrieb. Diese unter Aufsicht eines Domherrn, Theodorich von Ramsberg (als magister fabricae) durch einen Schreiber geführte Rechnung ließ H. Schuegraf in der ersten Abtheilung der vorliegenden Schrift genau abdrucken, und commentirte dieselbe, nachdem er mit unsäglicher Mühe und Geduld den Sinn der fast

zahllosen Abbreviaturen entdeckte, — durch eine Menge exegetischer Noten. Daran schließt sich als Anhang der ersten Abtheilung ein Abdruck der Regensburger Steinmetzordnung vom Jahre 1514, nebst einleitender Abhandlung darüber. —

Die zweite Abtheilung enthält Berichtigungen und Zusätze zu den beiden Bänden des größeren Schuegraf'schen Werkes über den Dom zu Regensburg. Auch ist jetzt, was dort fehlte, ein sehr hübscher Grundriß des Doms nebst den Rissen zweier Pfeiler beigegeben. Zwei weitere lithographirte Tafeln enthalten ein Facsimile des Manuscripts der Dombaurechnung v. J. 1459, und mehrere die ehemalige Kuppel betreffende Zeichnungen, welche am Ende des 17ten Jahrhunderts über der Vierung errichtet, aber im Jahre 1838 wieder abgetragen und durch ein gothisches Kreuzgewölbe ersetzt wurde.

Sehr schätzbar unter den Zusätzen und neuen Notizen dieser Abtheilung ist die S. 274 ff. gegebene Beschreibung des Rationale, welches B. Berthold von Eichstädt um's Jahr 1360 der Kirche von Regensburg schenkte, und welches annoch vorhanden. Dieß bischöfliche Ehrenkleid ist so selten, daß selbst ausgezeichnete Alterthumsforscher, wie Binterim (Denkwürdigkeiten, Bd. 1 Th. II. S. 355), Ruinart u. A. (vergl. Du Cange, Glossar. s. v. Rationale), darüber nicht recht in's Klare kommen konnten. Die unsichre Beschreibung, welche Binterim a. a. O. davon gibt, und die völlige Rathlosigkeit, worin sich Augusti (Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. XI. S. 141) in Betreff des Rationale befindet, wären wohl beseitigt worden, wenn diese Gelehrten das Regensburger Rationale selbst, oder doch eine Abbil-

dung davon hätten sehen können. Daß auch H. Schuegraf eine soche nicht gibt, weder in dem größeren Werke noch in den Nachträgen, ist ein Mangel; um so fühlbarer, als in der vorliegenden Schrift, S. 274 ff., wohl Stoff und Verzierung, aber nicht die Form dieses Kirchenkleides sehr ausführlich beschrieben ist. Es kann kein Zweifel sein, daß der Name Rationale von dem Brustschilde des jüdischen Hohenpriesters entlehnt ist, welcher im Hebräischen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט = Schmuck des Gerichtes heißt (Exod. 25, 7. 28, 4. 15. 22. 29. 30). Dies übersetzen die LXX. verschieden: mit *ποδήρης* (Exod. 25, 7), mit *περιστήθιον* (Exod. 28, 4) und *λογεῖον τῶν κρίσεων* (Exod. 28, 15). Die Vulgata, an Letzteres sich durchgängig anschließend, übersetzte beständig rationale, oder rationale judicii. Was das heißen soll, ist nicht ganz klar. Calmet meint: Rationale judicii ideo dicitur, sive quod judicia et voluntatem Dei panderet sacerdoti, sive quod sacerdos Rationale praeferret, tanquam dignitatis suae, judicis scilicet, insigne, neque alicujus momenti sententias daret, nisi Rationali indutus (ad Exod. 28, 16). Uebrigens hat das bischöfliche Rationale des N. T. mit dem Brustschild des hohen Priesters nur den Namen gemein; viel eher gleicht es dem alttestamentlichen Ephod, d. i. dem Schulterkleide oder kurzen Leibrocke des hohen Priesters, woran der Brustschild hing (Exod. 28), wie es denn auch mit der Mozetta der Chorherrn große Aehnlichkeit hat. Wohl möglich, daß man im Mittelalter unter Rationale das Ephod und den Brustschild zugleich verstand, und darum jenen bischöflichen, diesem Ganzen ähnlichen, Schmuck mit Rationale bezeichnete.

Schließlich müssen wir noch bemerken, daß neben H.

Schuegraf auch der historische Verein von Oberpfalz und Regensburg unsern Dank verdient, indem er durch Uebernahme der Kosten das Erscheinen der vorliegenden Schrift möglich gemacht hat. Indem wir sie allen Freunden der kirchlichen Baukunst empfehlen, fügen wir bei, daß sie am leichtesten durch H. Schuegraf selbst (Regensburg im weißen Bräuhause) bezogen werden kann.

Hefele.

2.

Aus dem Leben des hochwürdigsten Herrn Aristaces Azaria, Doctors der Theologie, Generalabts der Mechitaristen-Congregation, Erzbischofs von Cäsarea, S. k. k. apost. Majestät wirkl. Geheimen Rathes &c. Durch **Friedrich von Hurter**. Wien, Mechitaristenbuchdruckerei. 1855. 152 S. gr. 8. Pr. 1 fl. 45.

Man kann die Mechitaristenpatres in Wien, Venedig und anderwärts nicht betrachten, ohne an jene alten Zeiten zurückzudenken, wo die morgenländische Christenheit von dem Centrum der Kirche noch nicht getrennt, der großen Einheit angehörte, welche ohne die Eigenthümlichkeiten der Nationalitäten aufzuheben, die Christgläubigen aller Länder gleichmäßig umschloß. Durch Bosheit und Unverstand ist dieser Bund zerrissen worden, und die morgenländischen Christen gingen wie der verlorne Sohn hinaus aus der Einheit der Kirche, um auf eigenen Bahnen Freiheit, Selbstständigkeit und Glück zu suchen. Was sie gefunden, weiß Jeder; statt Freiheit die Knechtschaft, statt

des Glückes todesartige Erstarrung und vielfache Spaltung. Nur einzelne Theile der morgenländischen Christenheit kehrten nach langen Irrgängen in das Vaterhaus zurück, und zu den besten von ihnen gehören die Mechitaristen, unirte armenische Mönche und Priester, die unter uns Abendländern dastehen, theils als Zeugen der kirchlichen Zusammengehörigkeit des Morgen- uud Abendlandes, theils als thätige Werkzeuge zur weitern Förderung und Ausbreitung der Union, deren sie sich selber erfreuen.

Eine Schrift, welche uns über die interessante Congregation der Mechitaristen nähere Aufschlüsse gibt, und insbesondere das Leben ihres so unendlich verdienten, vor wenigen Monaten verstorbenen Generalabts beschreibt, muß gewiß jeden Katholiken interessiren, um so mehr, wenn sie von einem so bedeutenden Manne und berühmten Gelehrten, wie die vorliegende, verfaßt ist. Für mich aber kommt noch das weitere Moment hinzu, daß ich im Herbste 1842 das Glück hatte, jene Congregation zu Wien und ihre großartigen Anstalten näher kennen zu lernen, und insbesondere vom dem Generalabte und Erzbischofe, dessen Lebensgeschichte uns hier geboten wird, wohlwollend und freundlich empfangen zu werden. Der tiefe Eindruck, den der ehrwürdige Greis, ein schöner großer Mann, mit edlem orientalischem Antlitz, voll Würde und Anmuth, auf mich machte, bleibt mir unvergeßlich, und erfrischte sich durch das vorliegende Werk und das ihm beigegebene Portrait.

Die Armenier, seit Jahrhunderten von den Persern und Türken unterjocht (einen Theil Armeniens nahm Rußland im J. 1827 f. den Persern wieder ab), leben theils

in ihrer eigenen Heimath mit fremden Stämmen: Persern, Georgiern, Curden, Assyriern 2c. untermischt, theils haben sie sich des Handels wegen in andern Gegenden angesiedelt und leben, mehrere Millionen, zerstreut in den verschiedensten Theilen der Türkei und Persiens, in den Donaufürstenthümern, in Siebenbürgen, Galizien, Polen und Rußland. Der größte Theil der Nation ist schismatisch, verwirft die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon und huldigt dem Monophysitismus. Das höchste kirchliche Oberhaupt dieser Schismatiker ist der Patriarch zu Etschmiadsin (im Jahre 1827 durch Paskewitsch erobert und zum russischen Armenien gehörig). Unter ihm stehen die zwei weiteren Patriarchen zu Sis und Jerusalem; ein dritter, zu Constantinopel, wußte sich unabhängig zu machen.

Im Unterschiede von diesen Schismatikern ist der kleinere Theil der Armenier zu verschiedenen Zeiten in die Union mit Rom getreten, und dieser unirten Minorität gehören die Mechitaristen an. Der Orden der Mechitaristen verdankt seinen Ursprung dem Armenier Mechitar (d. i. der Tröster), der im J. 1676 zu Siwas (Sebastia) in Kleinarmenien geboren, im J. 1691 zum Diakon geweiht wurde, und sich die Erleuchtung seiner Nation und ihre Errettung aus dem Schisma zur Lebensaufgabe setzte. Er gründete in Constantinopels Vorstadt Galata eine Bildungsschule für seine Landsleute. Bald nöthigte ihn die Verfolgung durch den schismatischen armenischen Patriarchen Avedik zu Constantinopel eine Zufluchtsstätte auf venetianischem Gebiet zu suchen, wo die Signoria ihm zum Bau eines Klosters einen Platz zu Modon (in einer Südspitze des Peloponnesus, damals der Republik Venedig gehörig) anwies. Clemens XI. billigte den von ihm ge-

stifteten Orden, und überließ ihm die Wahl unter den Regeln des h. Basilius, des h. Augustinus, des h. Benedikts. Er wählte die letztere und wurde damit der erste Abt der Congregation. Als aber im J. 1715 zwischen Venedig und der Pforte der letzte Krieg ausbrach, zog Mechitar mit eilf Gefährten nach Venedig. Hier begann mit Zuweisung der zerfallenen Kirche von S. Lazaro die eigentliche Thätigkeit der Congregation. Die ersten Anfänge derselben traten im J. 1734 in Herausgabe einer höchst werthvollen armenischen Uebersetzung der Bibel an den Tag. In solcher Weise wirkte sie fort, auch nach dem Tode ihres Stifters, der am 16. April 1749 erfolgte. Später, im J. 1773, ließ sich ein Theil der Congregation von S. Lazaro in Triest nieder, wo nun gleichfalls eine Congregation sich bildete (S. 8). — In diese trat im J. 1801 der Mann ein, dessen Lebensgeschichte uns vorliegt. Er war der Sohn des angesehenen und vermöglichen katholisch-armenischen Juweliers Georg Azaria in Constantinopel, daselbst am 28. Juli 1782 geboren und in der Taufe Joseph genannt. Der Bruder seiner Mutter, Papasian, war Mechitarist zu Venedig (später Erzbischof) und durch seine Verwendung kam der junge Azaria im J. 1797 in das Collegium Urbanum der Propaganda zu Rom, um sich zum Weltpriester zu bilden. Aber schon im folgenden Jahre wurde Rom durch die Franzosen zur Republik erklärt, und Azaria mit andern fremden Jünglingen ausgewiesen. Er wollte nach Constantinopel zurückkehren, und suchte hiezu zuerst in Ancona, dann in Venedig, zuletzt in Triest eine Gelegenheit. Die Mechitaristen in letzterer Stadt nahmen ihren Landsmann freundlich auf; als aber die Möglichkeit der Abreise sich ver-

zögerte, gewann Azaria immer mehr Gefallen am klösterlichen Leben und bewarb sich um Aufnahme in die Congregation. Weil sein Vater nicht einwilligen wollte, wurde ihm dieselbe lange Zeit versagt, wenigstens verschoben und erst am 25. März 1801 konnte er in das Noviziat eintreten, wobei er den Namen Aristaces erhielt. Am 8. September 1802 legte er die feierlichen Gelübde ab und empfing im Jahre 1803 die Priesterweihe. Sein Vater war unterdessen wieder völlig mit ihm ausgesöhnt worden. Bald wurden ihm verschiedene Klosterämter, auch das eines Novizenmeisters übertragen; als aber Triest in Folge des Preßburger Friedens den Franzosen zufiel, und die Mechitaristen daselbst ihrer Güter beraubt wurden, begab sich der Triester Generalabt Adeodat (zugleich Erzbischof i. p.) nach Mailand zum Vicekönig Eugen, Azaria aber nach Laibach zum Generalgouverneur Illyriens, Marschall Marmont, um Schutz und Hülfe zu suchen. Er wurde deßhalb bei seiner Rückkehr von den französischen Behörden Triests wie ein Frevler behandelt, verhaftet und bald darauf ausgewiesen, denn die Gegner wußten, daß er die leitende Seele der Ordensgesellschaft war. Er reiste nach Wien, wohin sich bald darauf auch sein Generalabt flüchtete, und sie wohnten Anfangs zusammen bei den Serviten. Der Erzbischof von Wien, Graf Hohenwarth, und andere Gönner, darunter Hofrath Gruber, der nachmalige Erzbischof von Salzburg, bewirkten, daß ihnen Kaiser Franz, der ihnen sehr gewogen war, ein verlassenes Kapucinerkloster sammt Kirche in der Vorstadt St. Ulrich zu Wien (Anfangs in Nutznießung, später um billige Summe als Eigenthum) überließ, und Generalabt Adeodat zog nun am 17. Februar 1811 mit Azaria und den

andern aus Triest herbeigerufenen Brüdern feierlich in die neue Behausung ein. In der Klosterkirche „Maria Schutz" begann jetzt der Gottesdienst nach armenischem Ritus. Azaria wurde Generalprocurator, bald darauf Vartabiet (ungefähr Doctor der Theologie), stets der kräftigste Gehülfe des hochbetagten Abtes und Hauptbeförderer der im Kloster errichteten Buchdruckerei, sowie der Bildungsanstalt für katholische armenische Missionäre. Im Jahre 1817 reiste er mit seinem Abt nach Rom, darauf in Geschäften der armenischen Kirche nach Lemberg, im J. 1818 nach Constantinopel, wurde nach dem Tode Adeodat's († 1825) zum Generalvicar, am 19. April 1826 zum Generalabt erwählt, im folgenden Jahre vom Papste zum Erzbischof von Cäsarea i. p. erhoben.

Seine Wirksamkeit in dieser neuen Stellung, welche er fast 30 Jahre lang bis an seinen Tod bekleidete, zerlegt der Biograph in vier Abschnitte: 1) wie er die geistliche und intellektuelle Thätigkeit der Congregation gehoben; 2) was er in allgemeiner Beziehung begründet und gewirkt; 3) was er für seine Glaubensgenossen und die ganze armenische Nation erreicht und geschaffen; 4) wie er das zeitliche Bestehen der Congregation gefördert habe. —

Heben wir nur das Wichtigste daraus hervor, so ist unverkennbar, daß unter der Leitung des Aristaces Azaria die Anstalt der Mechitaristen in Wien sich ungemein erweiterte. Die Zahl der Patres wie der Alumnen wuchs, strenge Ordnung und klösterliche Disciplin herrschte neben gegenseitiger Liebe und Eintracht, die Studien blühten immer mehr, zahlreiche Werke von deutschen und andern Gelehrten wurden in's Armenische übersetzt, andere, beson-

ders Lexica, neu verfaßt, rastlos arbeitete die Buchdruckerei der Congregation, und große Massen von Büchern in armenischer Sprache wurden den Landsleuten im Osten zugeschickt. Außerdem beschäftigten die Mechitaristen ihre zahlreichen Pressen mit Werken in lateinischer, polnischer, deutscher ꝛc. Sprache; insbesondere lieferten sie prächtige Ausgaben der Kirchenbücher, Breviere und Missalien, erlangten auch die Erlaubniß zur Errichtung einer großen Buchhandlung, und zogen nun aus diesen Geschäften ihre nöthige Sustentation, da sie keine Fonds, keine Güter, keine Staatsunterstützung u. dgl. hatten. Ihre meisten Einkünfte floßen und fließen aus dem Orient für dahin gesandte armenische Bücher.

Azaria war auch der Gründer des schönen Vereins für Verbreitung guter katholischer Bücher, welcher in ungefähr zwanzigjährigem Bestande (bis 1848) viele hunderttausend Bände guter belehrender, unterhaltender und erbauender Werke in deutscher Sprache, nicht blos in Oesterreich sondern in ganz Deutschland, zu billigen Preisen verbreitete, und auch unter uns vielfachen Nutzen gestiftet hat. Alle diese Vereinsbücher wurden bei den Mechitaristen gedruckt und verlegt, und viele tausend Bände derselben verschenkte Azaria geradezu an verschiedene öffentliche Anstalten.

Ein Hauptgesichtspunkt bei alle dem war ihm die Beförderung eines fromm-christlichen Sinnes in Deutschland, denn das Heil der Lateiner lag ihm ebenso am Herzen wie das seiner Landsleute, und er wollte durch diesen Verein und Anderes den Lateinern faktisch den Dank darbringen für das Glück, welches sie den Armeniern durch die Aufnahme in die Union vermittelt hatten. Uber-

haupt lag ihm das Gedeihen der ganzen Kirche ungemein am Herzen, und ich kann mit Vergnügen berichten, daß unter den Geistlichen und Laien, welche ich im J. 1842 in Oesterreich zu treffen Gelegenheit hatte, kaum einer über die Verhältnisse der oberrheinischen Kirchenprovinz und über den damals in Württemberg geführten Kirchenstreit so gut unterrichtet war, als der selige Azaria. Bei dem Abschiede überreichte er mir zwei Karten mit seinem Namen, mit dem Auftrage, die eine selbst zum Andenken zu behalten, die andere aber meinem hochw. Bischofe Johann Baptist als Zeichen brüderlicher Theilnahme in seinem Kampfe für die Autonomie der Kirche zu überbringen.

Ganz besonders wurde Azaria der Wohlthäter seiner eigenen Nation. Nicht nur hat er, wie wir schon sagten, durch Bildung zahlreicher armenischer Priester und Missionäre, und durch Herausgabe und Uebersetzung gelehrter Werke die wissenschaftliche und religiöse Bildung seiner Landsleute im Morgenlande wesentlich befördert und damit auch das Wachsthum der Union unterstützt; zu gleichen Zwecken gründete er auch eine beträchtliche Anzahl von Missionsstationen, Hospitien und Filialen seiner Congregation in Rom, Constantinopel, Triest und anderwärts, gab ferner ein armenisches Wochenblatt mit dem Titel Europa heraus, das im Orient sehr große Verbreitung erlangte, und errichtete eine gelehrte Akademie sammt einem armenischen Verein zur Verbreitung wissenschaftlicher Werke. Nicht blos die unirten, auch die schismatischen Armenier schätzten diese Bestrebungen, und verbreiten unter sich die von den Wiener Mechitaristen herausgegebenen Bücher. —

Das größte Verdienst um seine unirten Landsleute

erwarb sich aber Azaria durch deren Befreiung von dem Drucke der Schismatiker Bis 1829 hatten die unirten Armenier in der Türkei kein Oberhaupt ihrer eigenen Nation, keinen Patriarchen oder Primas, sondern standen in bürgerlicher und theilweise selbst in kirchlicher Beziehung unter dem schismatisch-armenischen Patriarchen zu Constantinopel, welcher mit der geistlichen auch die bürgerliche Gewalt über die ganze Nation im Auftrag der Pforte ausübte. Sie wurden darum oft auf unerhörte, selbst für einen türkischen Geschmack übertriebene Weise gedrückt. Aber im J. 1828 richtete Azaria Denkschriften und Briefe an eine Reihe von Regenten und Staatsmännern, er wußte den Kaiser Franz sammt seinem Minister Metternich und dem Gesandten in Constantinopel, außerdem die Könige von Sardinien, Frankreich, Spanien und Neapel, besonders auch den hl. Stuhl für diese Sache zu interessiren, so daß endlich der Sultan am Ende des Jahres 1829 den unirten Armeniern die gleichen Freiheiten, wie den Schismatikern, völlige Unabhängigkeit von diesen, und das Recht einräumte, einen eigenen Patriarchen zu haben. Fürst Metternich wollte nun, daß Azaria der erste Patriarch der unirten Armenier werde, er aber lehnte diese Würde ab, und schlug dafür den Vartabiet und apostolischen Vicar in Constantinopel Anton Nuridschian vor, und reiste im Jahre 1830 selbst nach Rom, um die Sache in Ordnung zu bringen. Nuridschian wurde nun am 11. Juli 1830 zu Rom zum Primas der Armenier geweiht, und der hl. Stuhl übertrug ihm alle geistlichen Befugnisse eines Patriarchen; die Ertheilung des Patriarchentitels dagegen sollte der Pforte anheimgestellt werden. Verschiedene Intriguen bewirkten jedoch, daß die Pforte die geist-

liche und bürgerliche Gewalt über die unirten Armenier trennte, und letztere, sammt dem Titel Patriarch an einen Mechitaristen-Priester Gregor Enkserdschian übertrug, während dem Primas nur die geistliche Gewalt verblieb (S. 45 ff. 64 f.).

Schließlich haben wir noch zu erwähnen, daß Azaria im J. 1830 in der Nähe von Klosterneuburg ein Sommerhaus für seine Congregation gründete, wohin im Sommer gesundheitshalber die Zöglinge und ihre Lehrer transferirt werden. Noch viel größer war der fünf Jahre später unternommene Neubau des Congregationshauses in Wien, welches jetzt an die Stelle des baufälligen und engen Kapucinerklosters getreten ist. Der Kaiser selbst legte dabei den Grundstein und der päpstliche Nuntius segnete denselben ein.

Azaria stand bei den drei österreichischen Kaisern, deren Regierung er erlebte, in hoher Gunst und erfreute sich ebenso des besondern Wohlwollens der Päpste, vieler Cardinäle und geistlicher und weltlicher Fürsten. Er verdiente das in reichlichem Maaße, und allgemein war die Theilnahme, als er am 6. Mai 1855 in einem Alter von 73 Jahren zu Wien den Tod des Gerechten starb. — Ueber das Nähere, auch in Betreff der von Azaria ausgearbeiteten Schriften müssen wir auf die Biographie selbst verweisen.

Hefele.

3.

Das Zeitalter des heiligen Rupert, Apostels der Bajoarier, von P. Rupert Mittermüller, O. S. B., Professor der

Geschichte am Gymnasium zu Metten. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Straubing, Schorner'sche Buchhandlung, 1855, 82 S. Pr. 36 kr.

Seit mehr als anderthalb hundert Jahren ist es unter den Gelehrten strittig, wann und durch wen das Christenthum zuerst zu den Bajoariern (Bayern) gebracht worden sei.

Schon 500 Jahre vor Christus sollen die Bojer, ein celtischer Stamm, die süddeutschen Länder von den Quellen der Donau bis Ungarn bewohnt haben. Unter Kaiser Augustus, 15 v. Ch., durch Drusus und Tiberius, wurden die vordern Donauländer von den Römern erobert und zur Provinz Rhätia geschlagen. Ein großer Theil der alten Bojer wanderte aus, namentlich nach Böhmen (Bojohemum). Etwas später wurde auch das anstoßende Noricum den Römern unterworfen unter Kaiser Claudius, und es ist theils erwiesen, theils sehr wahrscheinlich, daß schon zu den Zeiten der römischen Herrschaft in Noricum und Rhätien (sammt Vindelicien) Christen lebten und christliche Gemeinden existirten, z. B. zu Chur, Bregenz, Augsburg, Regensburg, Passau; in Norikum zu Laureakum, Aemona (Laibach), Celeja (Cilly), Petavium (Petau), Tiburnia (an den Quellen der Drau) und Juvavia (Salzburg). Als der hl. Severin um die Mitte des fünften Jahrhunderts an die Ufer der Donau kam und zwischen Passau und Wien predigte und Klöster gründete, traf er in den noch von den Romanen besetzten Städten und Castellen überall christliche Kirchen und Priester; aber mehrere germanische Stämme, seit dem Zerfalle des Hunnenreichs wieder frei geworden, waren in

das römische Rhätien und Norikum eingefallen, hatten große Distrikte beider Provinzen, namentlich die nördlichen Donauufer erobert, und begannen schon die römischen Castelle zu überrumpeln. Es waren dieß Scyren (Scheyern), Turcilinger (Thüringer), Rugier und Heruler, theils heidnisch, theils arianisch.

Ein athletischer Jüngling aus einem dieser Stämme, Odoaker, (ob Rugier, oder Heruler oder Scyre, ist ungewiß) zog, während Severin an der Donau wirkte, mit einer Anzahl Genossen nach Italien, um nach gothisch-germanischer Sitte in kaiserlichen Heeren Kriegsdienste zu nehmen. Er kam in die Leibwache, gewann großes Ansehen, und stand bald an der Spitze einer Empörung der barbarischen (germanischen) Hülfstruppen und Söldner, welche vom Kaiser ein Drittheil der Ländereien Italiens als Lohn verlangten. Eine abschlägige Antwort führte zum Kriege und dieser endete mit dem Sturze des Romulus Augustulus und der Auflösung des abendländischen Reiches (476). Bald darauf zogen alle Romanen, welche noch in Norikum und Rhätien wohnten, nach Italien; und ebenso war ein großer Theil jener vier germanischen Stämme nach und nach zu Odoaker nach Süden gezogen. Norikum und Rhätien verschwinden auf einige Decennien in der Geschichte, wie sie aber im sechsten Jahrhundert uns wieder begegnen, hausen im Westen dieses Landes bis an den Lech die Alemannen, von da bis gegen Wien hin die Bajoarier, nördlich von ihnen die Thüringer, östlich, tiefer unten in Panonien, die Ostgothen.

Ein großer Theil des alten Rhätiens und Norikums war den Bajoariern zugefallen und sie grenzten im Westen an die Alemannen oder Sueven (am Lech), im Osten an

Pannonien (Wien war die erste Stadt Pannoniens), im Süden an Italien, im Norden bis an den Main (später nur mehr an die Donau). Woher diese Bajoarier stammten, ist zweifelhaft. Daß ihr Name von den alten Bojern herüberkam, ist sichtlich; aber daraus folgt nicht ihre Abstammung, denn während die Bojer Celten waren, sind sie Germanen. Wahrscheinlicher ist, daß der Landstrich, den die alten Bojer bewohnten, den Namen Bajoarien erbte, und der Name dann von dem Lande auf die neuen Einwohner überging. Letztere aber waren wohl nichts anders als die zurückgebliebenen Theile der Scyren, Turcilinger, Rugier und Heruler, und in den sechs edlen Geschlechtern der Bajoarier, welche die lex Bajuvariorum aufführt (Agilolfinger, Huosier, Throzzer, Faganer, Hahilinger und Aennionen) dürfen wir wahrscheinlich die alten Häupter der in den Gemein-Namen Bajoarier zusammengeschmolzenen Stämme erblicken. Wie die Bajoarier im sechsten Jahrhundert in die Geschichte eintreten, sind sie heidnisch (theilweise vielleicht auch arianisch), und es erhebt sich nun die Frage, wer ihnen das Evangelium gebracht und ihr Apostel geworden sei. In alter Zeit folgte man fast allgemein der Salzburger Tradition, wornach der hl. Rupert, aus königlich fränkischem Hause, früher Bischof von Worms, von dem Bayernherzog Theodo im sechsten Jahrhundert eingeladen worden sei, ihn und sein Volk zu bekehren und zu taufen. Er kam, taufte den Herzog, der zu Regensburg hauste, sammt seinen Großen, durchzog dann predigend das ganze Land, gründete an vielen Orten Kirchen, Missionsstationen und Klöster, bestellte Priester und Cleriker, und stiftete namentlich in der zerfallenen Juvavia ein Benediktinerkloster St. Peter, dessen Abt zugleich

Bischof (Erzbischof von Salzburg) war, bis am Ende des zehnten Jahrhunderts (988) beide Würden wieder getrennt wurden. — Als zweiter großer Missionair Bayern's galt St. Emmeran (ums J. 652), als dritter St. Corbinian (ums Jahr 720).

Gegen diese chronologische Ordnung traten seit Mabillon und Hansiz eine Reihe gelehrter Männer, großentheils selbst dem Lande Bayern angehörig, in die Schranken, um zu zeigen, daß St. Emmeran und Andere lange vor Rupert in Bajoarien thätig gewesen seien, und die Wirksamkeit des letztern um ein ganzes Jahrhundert (oder darüber) herabgerückt werden müße, an das Ende des siebenten und den Anfang des achten Jahrhunderts. Wollten die Vertheidiger der Salzburger Tradition die Ankunft Ruperts in das Jahr 580, seinen Tod auf 623 oder 628 verlegen, so verwiesen die Gegner seinen Tod in das Jahr 718, seine Ankunft in das Jahr 696.

Der Verfasser des vorliegenden Schriftchens tritt im Ganzen für die Salzburger Tradition ein; aber er geht dabei wieder seine eigenen Wege, und zwar nicht einen Mittelweg, sondern er rückt den hl. Rupert noch höher hinauf in's Alterthum, als es die Salzburger thun, und verlegt seine Ankunft in die erste Hälfte oder in die Mitte des sechsten Jahrhunderts (530 — 550).

Seine Hauptargumente sind folgende: 1) daß Rupert der erste Missionär Bayerns gewesen sei, erhellt schon daraus, daß ihn die ganze alte Zeit, in ihren Lebensbeschreibungen und Nachrichten aller Art, ja auch in den Brevieren und im Titel der Feste als den Apostel Bayerns bezeichnete und ihn stets über Emmeran und die Andern erhob.

2) Im Zusammenhange damit steht, daß die Kirche von Salzburg stets als die älteste und Metropole dieser Gegenden galt.

3) Das von Karajan kürzlich edirte Verbrüderungsbuch des Klosters St. Peter in Salzburg gibt sieben Aebte (Abtbischöfe) an, welche vor 745 zu Salzburg gelebt haben. Diese Siebenzahl wäre nicht möglich, wenn Rupert (der erste dieser sieben) erst um's Jahr 700 geblüht hätte.

4) Als St. Emmeran um's Jahr 652 nach Regensburg kam, war sowohl der Herzog als die Bevölkerung bereits christlich. Der Herzog nennt die Seinen nur imperfectos in fide. Auch gab es schon Klöster im Lande. Die Christianisirung Bajoariens muß also früher fallen.

5) Schon vor Emmeran, im Jahre 615 — 717 wurden zwei Mönche aus Luxovium, Schüler Columbans, Eustasius und Agilus von dem Frankenkönig Chlotar II. nach Bayern geschickt, um eingerissene Häresien auszurotten und die Heiden vollends zu bekehren. Die erste Mission und Christianisirung muß sonach vor 615 fallen.

6) Ja schon beträchtlich früher war der Bayernherzog Garibald I. (555 — 595) sammt seiner Familie christlich. Daß Theodelinde seine Tochter war, vertheidigt H. Mittermüller mit gutem Recht S. 43 f. — Die erste Mission in Bayern muß sonach schon vor Garibald gesucht werden.

7) Als solche erscheint uns die des hl. Rupert unter Herzog Theodo, denn letzterer war ja sammt seinem Volke noch heidnisch, als Rupert ankam.

8) Aber ist denn Theodo älter als Garibald? Die gewöhnlich angenommene Reihenfolge der bayerschen Herzoge sagt zwar das Gegentheil; aber sie beruht keines-

wegs auf sichern, am wenigsten auf sichern einheimischen Quellen, und andere alte Nachrichten, theilweise bis zum zehnten Jahrhundert hinaufreichend, geben eine ganz andere Reihenfolge, welche für die Hypothese Mittermüllers vollkommen paßt. Hienach hätte um's Jahr 513 Theodo I. regiert, der Gründer des bajuvarischen Herzogthums, nach ihm Theodo II., quem baptizavit Rupertus, darauf Garibald u. s. f. (S. 46, 47, 52). Hiernach fällt Theodo II. und mit ihm der hl. Rupert in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts, was ganz gut zu dem Satze paßt, daß schon vor Garibald das Christenthum in Bayern eingeführt worden sei.

9) Für diese Annahme spricht weiter der Umstand, daß ihr zufolge die Einladung Theodo's an Rupert der Zeit nach zusammenfällt mit dem Bestreben der Söhne Chlodwigs und ihrer nächsten Nachfolger, die ihnen unterworfenen germanischen Provinzen zu christianisiren. Wie die Alemannen, so waren auch die Bajoarier den Franken unterworfen, behielten aber dabei eine gewisse Selbstständigkeit und eigene nationale Herzoge aus dem Hause der Agilolfinger, der vornehmsten unter den sechs alten und edlen Familien.

Ein Hauptmittel zur Christianisirung der Bajoarier sollte die lex Bajuvariorum sein, welche von Chlodwigs Sohn, K. Theodorich I. von Austrasien, beginnend, unter seinen Nachfolgern immer mehr christliche Elemente aufnahm und unter Chlotar II. (584 — 628) und Dagobert d. Gr. († 638) ihren Abschluß erhielt (S. 34 f.). Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Bayernherzog Theodo in den Christianisirungsplan seines Oberherrn einging, und wohl noch unter der Regierung Theo-

dorich's I. selbst († 534), oder doch bald darauf den hl. Rupert, des Königs Vetter, zur Mission herbeirief. Ja, es wird dieß um so wahrscheinlicher, wenn wir annehmen dürfen, was Aventin, wohl aus alten Quellen schöpfend, behauptete, Herzog Theodo habe eine Enkelin Theodorichs, Regindraut zur Frau gehabt (S. 49).

Manche weitere Momente, welche der Verfasser zur Erhärtung seiner Hypothese noch aufführt, müssen wir Kürze halber übergehen, ebenso die Art und Weise, wie er mögliche Einwendungen zu entkräften sucht. Diejenigen, welche den hl. Rupert zwar für den ersten Missionär Bayerns erklären, aber seine Ankunft erst um's Jahr 580 ansetzen, berufen sich dafür auf die älteste Lebensbeschreibung, vita primigenia, des hl. Rupert. Darin wird gesagt: „tempore Hildeberti regis Francorum, anno scilicet regni illius II (V) . . . Ruodbertus in Wormatia civitate episcopus habebatur." Schon Baronius (ad ann. 590. n. 41) glaubte, es müsse hier an Childebert II. gedacht werden, welcher von 575 — 596 regierte. Mittermüller dagegen bezieht jene Worte auf Childebert I. (511 — 558), und meint, schon unter seiner Regierung, und zwar wohl in den ersten Jahren derselben sei Rupert Bischof von Worms geworden. Schwierig bleibt dabei nur, warum die vita primigenia das chronologische Datum in Betreff des Stuhls von Worms gerade nach Childebert I. bestimmen sollte, da doch dieser gar nicht König von Austrasien war. Worms und ganz Austrasien stand damals unter Theoderich I. Baronius dagegen hat das für sich, daß der zweite Childebert König von Austrasien war. —

Im Ganzen hat H. Mittermüller viel Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Combinationsgabe bewiesen; aber seine

Schrift würde merklich gewonnen haben und allgemein verständlicher und nützlicher geworden sein, wenn er 1) eine Uebersicht über den Stand der Controverse und 2) eine Skizze der Christianisirungsgeschichte Bayerns, von seinem Standpunkte aus, der Detailuntersuchung vorangeschickt hätte. — Nicht beistimmen können wir endlich, wenn S. 45 die alemannischen Herzoge Leuthar und Bucelin aus dem sechsten Jahrhundert, mit Entschiedenheit für Christen erklärt werden.

Hefele.

4.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, enthaltend die messianischen Verheißungen und Weissagungen in den historischen Büchern des alten Testaments als Fortsetzung von 1. Mos. 3, 15 und 49, 8 — 10, exegetisch-kritisch und historisch behandelt von Dr. Laur. Reinke, Domcapitular und ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der königl. Academie zu Münster. Vierter Band. Münster, 1855. Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung. Preis 3 fl. 12 kr.

Nachdem Herr Domcapitular Reinke erst unlängst den dritten Band seiner Beiträge zur Erklärung des A. T. veröffentlicht hat (vgl. Quartalschr. 1855. S. 658 ff.) erscheint schon wieder ein weiterer Band mit einer Reihe von Abhandlungen, die nicht weniger wichtige Stellen des A. T. zum Gegenstand haben, als die vorausgehenden.

Die erste Abhandlung befaßt sich mit dem Fluch und Segen Noah's (Genes. 9, 25—27) und Hr. R. gelangt

zu dem Ergebniß, daß den Nachkommen Chams und unter diesen vornehmlich den Nachkommen von dessen Sohn Canaan eine traurige, dagegen den Nachkommen Sems und Japhets eine glückliche Zukunft vorherverkündigt werde, und daß diese Vorherverkündigung auch wirklich ihre Erfüllung gehabt habe und noch habe (S. 7). Dabei erhebt sich aber die etwas schwierige Frage, warum Noah nicht über Cham selbst, der es doch allein verdient zu haben scheint, sondern über dessen Sohn Canaan den Fluch ausspreche (V. 25). Die Gelehrten haben darüber von jeher mancherlei Ansichten aufgestellt, welche Herr R. anführt, und dann denjenigen beistimmt, die auf Seite Canaans selbst eine strafbare Handlung annehmen und dieselbe mit dem Vergehen seines Vaters in irgend eine Verbindung denken, wie schon Augustin, Theodoret u. A. Er sagt: „Da unter Chams Nachkommen hauptsächlich den Canaanitern ein trauriges Loos zu Theil geworden ist, so war es ganz passend, daß Noach nicht den Fluch über Cham und dadurch über alle seine Nachkommen, sondern über den schuldigen Canaan aussprach (S. 39). Eine weitere Schwierigkeit bieten die Worte וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם, indem bei יִשְׁכֹּן bald Gott, bald Japhet als Subject gedacht und שֵׁם bald als Eigenname (Sohn Noah's), bald appelativisch gefaßt wird (vgl. S. 84). Hr. R. betrachtet aber aus guten Gründen Japhet als Subject bei יִשְׁכֹּן und שֵׁם als Eigenname (Sem), glaubt aber, daß das Wohnen Japhets in den Zelten Sems nicht von einer Eroberung der Wohnsitze Sems durch die Nachkommen Japhets, auch nicht von gemeinsamen Wohnsitzen der Nachkommen beider, sondern uneigentlich gemeint sei und den Sinn habe, daß „die Nachkommen Japhets dereinst zu der wahren Religion

der Semiten sich bekehren und durch die Einheit des Glaubens eine große Gemeinschaft, gleichsam ein Volk mit denselben, eine Kirche bilden" werden (S. 92). Der Segenswunsch ist dann anfangsweise schon in der vorchristlichen Zeit in Erfüllung gegangen durch den Anschluß heidnischer Proselyten an das auserwählte Volk, vollständig aber erst nach Christus „durch die Verbreitung der christlichen Religion unter alle Völker der Erde." „Das Wohnen der Japhetiten in den Zelten Sems ist demnach im Wesentlichen soviel als die wahre Religion und Gottesverehrung der Israeliten besitzen und mit ihnen ein großes Reich Gottes bilden" (S. 93).

Die zweite Abhandlung beschäftigt sich mit den sog. patriachalischen Verheißungen (Genes. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14.). Hr. R. faßt aber dabei nur die Hauptsache, um die es sich handelt, in's Auge, daß nämlich jene Verheißungen von Christus und seinem Reiche reden, in welches mit der Zeit alle Völker der Erde eintreten sollen, und nimmt auf die andern in denselben noch berührten Punkte, die große Nachkommenschaft und den Besitz von Canaan keine besondere Rücksicht. Indem er ausführlich zeigt, welche Bedeutung nach dem üblichen Sprachgebrauche und nach der jedesmaligen Tendenz der Rede und ihrem Zusammenhange den entscheidenden Ausdrücken, wie ברך, גוים, זרע und הארץ zukomme, liefert er zugleich den Beweis, daß die älteste und unter den Theologen von jeher herrschende Auffassung der fraglichen Stellen, wonach alle Völker „zur Erkenntniß und Verehrung des einen wahren Gottes gelangen und die von Christus gestiftete Religion annehmen, und dadurch mit den gläubigen Nachkommen jener Patriarchen ein großes,

über die ganze Erde sich ausbreitendes Gottesreich bilden werden" (S. 128), auch die allein richtige sei. Und es wird ihm nachher nicht schwer, die Unhaltbarkeit anderer von der berührten abweichender Deutungen darzuthun.

Die dritte Abhandlung hat die Weissagung Bileams über den Stern aus Jacob und den Scepter aus Israel (Num. 24, 15—19) zum Gegenstand. Nach der herrschenden Auslegung der Väter und ältern Theologen ist der Stern aus Jacob der Messias und der Scepter aus Israel seine über die ganze Erde sich erstreckende Herrschaft. Hr. R. hält diese Deutung in ihrer exclusiven Form nicht für richtig, sondern entscheidet sich für eine andere, welcher zufolge, „weder von Christus oder David ausschließlich, noch von David und Christus zugleich, sondern vom Königthum Israels als einer Einheit, wovon das des Messias die Spitze ist, die Rede" ist (S. 200 f.). Es ist klar, daß diese Auffassung der patristischen Auslegung nicht etwa entgegentritt, sondern der Hauptsache nach vielmehr mit ihr zusammentrifft und sie festhält, sofern eben der Messias und sein Reich als Hauptsache und Culmination dessen erscheint, was durch den Stern und Scepter bezeichnet wird. Und es läßt sich nicht läugnen, daß die Gründe, welche Hr. R. für seine Ansicht gelten macht, wenigstens aller Beachtung werth sind.

Die vierte Abhandlung verbreitet sich über die mosaische Verheißung eines Propheten, Deut. 18, 15—10: „einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir erwecken Jehovah, dein Gott; auf ihn sollt ihr hören. . . . . Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie dich, und will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen

reden alles, was ich ihm gebieten werde. Auf die Frage, wer unter diesem Propheten gemeint sei, werden verschiedene Antworten gegeben. Manche verstehen unter demselben eine einzelne Person, stimmen aber in Betreff ihrer nicht überein, sondern halten den נָבִיא bad für Josua, wie z. B. Abenesra, bald für David, wie Rhabanus Maurus, bald für Jeremia, wie Abarbanel, bald nach dem buchstäblichen Sinne für Josua und zugleich nach dem geistigen Sinne für den Messias, wie schon Clemens Alexandr., bald einfach für den Messias, wie Tertullian, Cyprian u. A. Andere dagegen fassen das נָבִיא collectiv und verstehen darunter entweder die Gesammtheit der alttestamentlichen Propheten, als die Verkünder des göttlichen Willens für Israel, wie namentliche manche rabbinische Ausleger, oder die auf Moses folgenden Propheten mit Einschluß des Messias, wie eine Reihe der angesehensten christlichen Exegeten. Dieser letztern Deutung tritt Hr. R. bei und zeigt zuerst, daß die Auffung des נָבִיא im collectiven Sinne sprachlich zulässig sei, da es auch Dan. 9, 24 in demselben vorkomme, dann daß der Zusammenhang, die Veranlassung und der Zweck der Verheißung für die Collectivbedeutung spreche, und zwar so, daß das alttestamentliche Prophetenthum nicht ausschließlich, sondern mit Einschluß des Messias gemeint sein müsse, und daß jene neutestamentlichen Stellen, in denen man eine ausschließliche Beziehung der fraglichen Verheißung auf den Messias habe finden wollen, wie namentlich Joh. 5, 56, eine solche nicht enthalten.

Auf die berührten umfassenden Abhandlungen folgen mehrere kürzere Erörterungen. Die erste derselben prüft die verschiedenen Ansichten der ältern und neuern Exegeten

über den im Pentateuch öfters vorkommenden מַלְאַךְ יְהוָה· מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים. Während schon einige Kirchenväter, wie z. B. Augustin (de civit XVI. 29) unter dem Engel Jehova's oder Gottes einen niedern erschaffenen Engel dachten, und dagegen manche Neuere, wie z. B. de Wette, Rosenm. u. A. ihn mit Jehova identificiren und nicht als ein von ihm verschiedenes Wesen betrachten, geht die herrschende patristische Auslegung, deren Gewährsmänner Hr. R. anführt, dahin, daß jener Engel der Logos, Christus, gewesen sei. Hr. R. sucht zu zeigen, daß diese Auffassung die allein haltbare sei, und man wird seine Beweisführung im Ganzen genügend finden müssen, wenn auch der eine oder andere vorgebrachte Beweisgrund sich nicht als ganz stichhaltig ausweisen sollte. Letzteres scheint der Fall zu sein, wenn Hr. R. die Uebersetzung des מַלְאַךְ יְהוָה durch: „ein Engel Jehova's" für unzulässig halten will, denn wenn der Verfasser der Genesis nur unbestimmt von einem Engel Jehova's reden wollte, so mußte er doch oder konnte wenigstens ganz wohl מַלְאַךְ יְהוָה gebrauchen. Wenn andrerseits in den Worten: „Und Jehova ließ regnen über Sodoma und Gomorrha Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel", ein Beweis dafür gefunden wird, daß der Engel Jehova's von Jehova selbst verschieden sei, so scheint in den Texteswortén wenigstens keine Nöthigung zu liegen, unter Jehova im Anfang des Verses ein anderes Wesen oder eine andere Person zu denken als am Ende des Verses. Wenn das מֵאֵת יְהוָה nur die Örtlichkeit angeben will, woher der Regen komme, und so viel ist: als von dorther, wo Jehova ist, so erscheint es nicht gerade als überflüssig, und das hinzugefügte: „vom Himmel" ist noch nähere Erklä-

rung. Damit will jedoch Ref. die Erklärung, welche unter dem ersten Jehova nur den Engel Jehova's, unter dem zweiten aber Jehova selbst versteht, nicht gerade bekämpfen, sondern nur erinnern, daß die Textesworte an sich nicht zu derselben nöthigen. Der Hauptgrund für die von Hrn. R. vertheidigte Ansicht liegt wohl darin, daß der Engel Jehova's auch als göttliches Wesen, als wesensgleich mit Jehova erscheint und auch einfach Jehova genannt wird. Die Einwendung, daß hiernach das Gesetz durch den Logos gegeben wäre, welches nach einzelnen neutestamentlichen Stellen doch nur durch die Engel (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων Apg. 7, 53) gegeben wurde, beseitigt Hr. R. damit, daß in den Stellen letzterer Art bloß der Vorrang des Evangeliums vor dem alttestamentlichen Gesetze hervorgehoben und die frühere Offenbarung des מַלְאַךְ יְהֹוָה als eine unvollkommenere als die bei und nach seiner Menschwerdung bezeichnet werden wolle, und fügt bei: „War Christus von Gott gesandt, dem Volke Israel das Gesetz zu geben und wurde er durch die Theilnahme der erschaffenen Engel verherrlicht (5. Mos. 33, 2, Ps. 68, 18), so konnte von ihm im A. T. ganz passend als von einem Gesandten Jehovas מַלְאַךְ יְהֹוָה und als einem Vermittler, der auf die Entwickelung des göttlichen Heilsplans bezüglichen Offenbarungen die Rede sein und derselbe den erschaffenen Engeln als Gesandten und Diener Gottes beigezählt werden. Wir müssen also denjenigen Vätern der Kirche beistimmen, welche unter dem Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch den λόγος oder Christus verstehen" (S. 376 f.).

Eine weitere Erörterung beschäftigt sich mit der Frage, ob Eva den Kain bei seiner Geburt für den Messias gehalten habe. Sie sagt nämlich (Genes. 4, 1): קָנִיתִי אִישׁ

אֶת־יְהוָה und viele namentlich protestantische Ausleger nehmen אֶת־יְהוָה als Accusativ und Apposition zu אִישׁ, so daß Evas Worte den Sinn bekommen, sie haben einen Gott-Menschen, nämlich den Genes. 3, 15 verheißenen Retter, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, geboren. Es kommt bei dieser Frage alles darauf an, ob אֶת־ als Zeichen des Accusat. oder als Präposition (mit) zu nehmen sei. Die Sept. und Vulg. nahmen es im letztern Sinne und sofort auch die griechischen und lateinischen Kirchenväter, und Hr. R. zeigt, daß diese Auffassung die richtige sei. Er sagt, wenn אִישׁ der verheißene Retter und יְהוָה Apposition wäre, so müßte das אֶת־ und überdieß noch der bestimmte Artikel bei אִישׁ stehen. Dagegen läßt sich wohl keine Widerrede erheben, so wie auch nicht gegen die Bemerkung: „Ein Hauptgrund, welcher es durchaus nicht gestattet, אֶת־יְהוָה als Apposition zu nehmen, liegt darin, daß die Eva einen mit Adam erzeugten Sohn nicht für ein ewiges und unveränderliches göttliches Wesen, welches nach Kap. 2 und 3 mit אֱלֹהִים dem Weltschöpfer dasselbe ist, hat halten können (S. 388).

Sofort redet Hr. R. nur ganz kurz über den messianischen Gehalt des Pentateuchs und den Nutzen, den die messianischen Verheißungen und Weissagungen desselben schon in der Zeit vor David gehabt haben, dann über die Verheißung Hanna's, der Mutter Samuels, 1. Sam. 2, 10, ferner etwas ausführlicher über die Weissagung des Propheten Nathan in Betreff des Davidischen Königthums, 2. Sam. 7, 11—16, vgl. 1. Chron. 17, 10—14. Die verschiedenen Ansichten der Exegeten über letztere Weissagung gibt Hr. R. mit den Worten an: „Nach Einigen

soll sich dieselbe blos auf Salomo beziehen und in demselben ihre Erfüllung gehabt haben. Nach andern aber soll dieselbe ausschließlich von David's größtem Nachkommen, dem Messias und dessen Reich handeln; nach andern soll sich Einiges auf Salomo, Anderes auf den Messias, nach anderen auf beide, noch anderen zunächst auf Salomo, aber als Vorbild und Typus des Messias beziehen, so daß sie nach dem Wortsinne von Salomo und im allegorischen oder geistigen von Christus erklärt wird, nach anderen soll von Salomo und den übrigen irdischen Königen aus der Davidischen Familie die Rede sein. Wiederum sind andere der Ansicht, daß diese Verheißung sich auf Salomo und seine Nachkommen, hauptsächlich aber auf den Messias beziehe, und Nathan das Davidische Königthum, welches durch den Messias, den großen Nachkommen Davids, zum größten Glanze gelangt sei und die ganze Erde umfaßt, im Auge habe und dessen ewige Dauer verkünde" (S. 431 f.). Hr. R. entscheidet sich für diese letztere Ansicht und sucht sie in der ausführlichen Erklärung, die er von dem betreffenden Texte giebt, zu begründen und zu rechtfertigen.

Weiter werden noch die letzten Worte Davids 1. Sam. 23, 1—7, und der Ausspruch Jehova's an Salomo 1. Kön. 9, 3—5 in Untersuchung gezogen, und zum Schlusse noch „einige andere Stellen der deuterokanonischen Bücher Baruch und Tobias, welche von vielen Gelehrten den messianischen beigezählt werden," kurz berücksichtigt. Unter den deuterokanonisch-messianischen Stellen hätte wohl auch Weish. 2, 12 ff. einen Platz verdient, weil diese Stelle von den Kirchenvätern beständig als eine messianische behandelt wird; vielleicht wurde sie aber von Hrn. R.

übergangen, weil er sich auf die historischen Bücher beschränken wollte.

Vorstehende Bemerkungen dürften genügen, um auf die Reichhaltigkeit und Wichtigkeit der in vorliegendem Bande behandelten Gegenstände aufmerksam zu machen.

Welte.

5.

Archäologie der Hebräer. Für Freunde des Alterthums und zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen. Von Dr. Jos. L. Saalschütz, Professor der Archäologie, Mitglied der königl. deutschen und der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft in Königsberg, der historisch-theologischen in Leipzig. Erster Theil. Königsberg. Verlag der Gebrüder Bornträger. 1855. Preis 3 fl. 51 kr.

Der vorliegende erste Theil handelt in fünf Abschnitten über 1) äußere Erscheinung und Zustände; 2) thätiges Lebensverhältniß; 3) geistigen Standpunkt (Religion und Moral); 4) ästhetisches Verhältniß (schöne Künste); 5) Schreibkunst und Literatur. Ob aber diesem ersten Theile nur noch Einer oder mehrere andere folgen sollen, und was denselben für eine Aufgabe vorbehalten sei, ist nicht klar; denn in der kurzen Einleitung über „Inhalt, Charakter und Werth der Hebräischen Archäologie," wird das Gebiet dieser Wissenschaft nirgends genau bestimmt und noch weniger eine specielle planmäßige Ueber-

sicht der Gegenstände und Probleme gegeben, die Hr. S. etwa zu dem Gebiete derselben rechne.

Uebrigens hat der gelehrte Hr. Verf. seine Befähigung zu derartigen Arbeiten schon durch manche Schriften documentirt, und die vorliegende verdient unstreitig dieselbe gute Aufnahme, die den früheren bereits zu Theil geworden ist; jedenfalls wird man die Erwartung, daß seine „selbstständige, quellenmäßige Forschung und Streben nach Wahrheit“ freundliche Anerkennung finden werde, nicht als unbescheiden bezeichnen können. Obgleich es sich meistens um Gegenstände handelt, die von den Archäologen schon oft untersucht und ausführlich behandelt worden sind, so daß einem archäologischen Handbuche mehr nur die Aufgabe zu bleiben scheint, die Ergebnisse der vielen Forschungen in karer, geordneter Uebersicht zusammenzustellen, und dabei das Unhaltbare auszuscheiden und dem Richtigen Geltung zu verschaffen oder zu sichern, als Neues beizubringen, so findet sich doch auch des letztern hier nicht Weniges, und Hr. S. macht häufig auf Dinge aufmerksam, die von andern zu wenig gewürdigt oder gar nicht beachtet wurden. Wir können zwar eine erschöpfende Nachweisung dieser Aussage hier nicht geben, aber schon eine beispielsweise Hervorhebung von Einzelheiten wird zu ihrer Rechtfertigung genügen.

Hr. S. macht nicht selten schon in sprachlicher Beziehung beachtenswerthe Bemerkungen. Ueber חֶמְאָה z. B. sagt er, daß es Richt. 5, 25, Job. 20, 17 zwar etwas Flüssiges sei und nicht Butter bedeuten könne, daraus aber folge noch nicht, daß es diese Bedeutung überhaupt nicht habe, wie Jahn behaupte. Die Bereitung von butyrum sei den Alten bekannt gewesen und daß Homer,

Euripides u. A. wohl des τυρός aber nicht des βέτυρον erwähnen, beweise nichts gegen das Vorhandensein des letzteren bei den Hebräern; ohnehin sei τυρός und βέτυρον eigentlich identisch, nur daß bei letzterem durch das vorgesetzte βε (= βοῦς) das „Fabricat als ein vom Rinde gewonnenes" bezeichnet werde. „Es ist demnach immer möglich, daß auch חֶמְאָה, schon bei 1. Mos. 18, 8 neben Milch genannt, abwechselnd Rahm, Butter und auch Käse bedeute. Τυρὸς selbst, dessen Ursprung asiatisch ist, kann mit תּוֹר, Rind, zusammenhängen und חֶמְאָה von dem Erwärmen der Milch, חֲמָא Chald. Gluth, den Namen erhalten haben (S. 84). Ueber Kethoneth (כְּתֹנֶת, כֻּתֹּנֶת, welches einerlei sei mit dem griechischen χιτών und wahrscheinlich mit unserm Kittel, Kutte) wird bemerkt, daß es den ersten Uebergang zu einer wirklichen Bekleidung gebildet habe, und der etymologisch dunkle Name das Kleid jedenfalls als Körperbedeckung überhaupt bezeichne, und daß insbesondere das כְּתֹנֶת פַּסִּים Genes. 37, 3 ein buntes Kleid sei, wofür auch das griechische πάσσειν = ποικίλλειν (bunt machen) spreche (S. 6 ff.); in dieser Bedeutung nahmen den Ausdruck auch schon die Sept., und sie verdient vor den andern Auffassungen, wornach er ein Aermelkleid oder ein weites Schleppgewand (ἀστραγαλεος) bedeuten soll (vergl. Tuch zu Genes. 37, 3) ohne Zweifel den Vorzug. Gegen die gewöhnliche Uebersetzung von שְׁתִי und עֵרֶב Levit. 13, 48—59 mit Aufzug und Einschlag werden nicht unbedeutende Gründe vorgebracht, ob aber Hrn. S.'s eigene Ansicht, daß darunter „die beiden Theile des Aufzuges selbst, nämlich die sich als Ober- und Untergelese scheidenden Fäden" gemeint seien (S. 137 f.), richtig sei,

lassen wir dahingestellt. Und Bemerkungen ähnlicher Art ließen sich noch viele ausheben, wie z. B. über Ephod und das damit verbundene חֹשֶׁב (S. 14 f.), über סָדִין, was nach gewöhnlicher Ansicht unserm Hemd entsprechen soll (S. 18), über אַדֶּרֶת, welches nach gewöhnlicher Annahme einen Mantel bedeuten soll (S. 19), u. s. w. Lesenswerth ist namentlich die zwar kurze aber doch ziemlich einläßliche Erörterung über Jes. 3, 18—24, die den Erklärern Jesaias viel zu schaffen macht und über die schon Schröder einen Quartband veröffentlichte (S. 26 ff.). Auch das Cap. über die Musik der alten Hebräer (worüber Hr. S. schon früher ein eigenes Schriftchen veröffentlicht hat), über ihren Gesang und das Verhältniß desselben zum christlichen Choralgesange (S. 272 ff.) wird gewiß für manche Leser von Interesse sein.

Nachdem wir so das wissenschaftliche Verdienst des vorliegenden Werkes einiger Maaßen angedeutet, erlauben wir uns noch einige Gegenbemerkungen in Bezug auf Einzelnes. Wenn gesagt wird, der Aussatz des Naeman sei „nur ein leichtes, ganz äußerliches Hautübel" gewesen und dieses daraus gefolgert wird, daß derselbe durch Baden im Jordan geheilt worden, so scheint uns diese Folgerung durch den betreffenden biblischen Bericht (2. Kön. 5, 1—19) nicht gestattet zu werden; denn diesem gemäß erscheint das fragliche Uebel als ein sehr bedeutendes und jedenfalls schwer zu heilendes (V. 7) und die Heilung als eine außerordentliche Machterweisung Jehova's und als ein wahres Wunder, und wird namentlich von Naeman selbst als ein solches betrachtet (V. 15). Wäre der Aussatz Naeman's nur ein leichtes, durch ein Jordanbad zu beseitigendes Hautübel gewesen, so wäre seine Uebertragung

auf Gehasi („der Aussatz Naeman's soll dir anhaften und deinem Samen in Ewigkeit", V. 27) für diesen keine sonderlich harte Strafe gewesen, da ein Jordanbad zu seiner Heilung genügt hätte. Die rationalisirende Richtung des Hrn. Verf. hat ihn hier das Richtige nicht erkennen lassen.

Ueber das von Salomo erbaute Haus des Waldes Libanons (בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן 1. Kön. 7, 2) bemerkt Hr. S. unter Anderm, es sei „allem Anscheine nach ein mit langen und freien Säulengängen und luftigen Zimmern versehenes Gartenhaus gewesen, das seinen Namen von den libanotischen Bäumen und Gewächsen erhielt, die es umschatteten und einfaßten" (S. 123 f.). Dieß ist jedoch wenigstens sehr unwahrscheinlich; denn ein Garten mit libanotischen Bäumen und Gewächsen zu Jerusalem konnte doch nicht gerade Wald Libanons und sofort ein in ihm befindliches Gartenhaus Haus des Waldes Libanons (oder vom Walde Libanons) genannt werden. Wenn vom Walde Libanons die Rede ist, so denkt jeder an die wichtigsten und berühmtesten Bäume auf dem Libanon, an die Cedern und Cedernwaldungen, und das fragliche Haus kann daher seinen Namen wohl nur daher haben, daß es größtentheils oder ganz aus Cedernholz gebaut war, wie auch schon Fl. Josephus kurz andeutet (κίοσι μὲν τετραγώνοις ἀνειλημμένον ἐκ κέδρου πᾶσιν Antt. VIII. 5 2) und die Exegeten insgemein dafür halten.

In Betreff der mosaischen Stiftshütte heißt es S. 62, die Bretter derselben seien „durch eingeschobene Leisten zusammengefügt gewesen. Wie dieses gemeint sei, ist nicht ganz klar; wenn aber Hr. S. in seinem mosaischen Recht S. 305 sagt: „Die Wände des Zeltes bestanden aus

vergoldeten Brettern, die durch starke Haken zusammengehalten wurden", so ist dieses unrichtig. Die Zusammenhaltung geschah durch Stangen, die durch goldene an der Außenseite der Bretter angebrachte Ringe geschoben wurden. Ferner heißt es: „Oben darüber lagen nach innen ein Teppich, nach außen Felle, die an den Wänden fast bis zum Boden hinabliefen." Auch dieß ist nicht richtig, denn über dem kostbaren Teppich, der die Oeffnung des Bohlengerüstes nach oben schloß und innen an den Wänden hinabhing, lag noch ein anderer minder kostbarer, der über die Wände hinausreichte und außen an denselben hinabhing, und auf diesem erst waren die Felle.

Wenn es S. 113 heißt, die Kundschafter Num. 13 haben die Traube auf einer Stange getragen, so ist das wohl nur ein Versehen, so wie auch die Bemerkung: „Die Redensart wider den Stachel lecken (πρὸς κέντρα λακτίζειν) Apostg. 26, 14, ist wohl schwerlich von einem Instrumente zum Antreiben hergenommen, das man den Thieren doch nicht vor dem Maule hielt" (S. 106) nur auf einer Uebereilung zu beruhen scheint, denn λακτίζειν heißt ja nicht lecken, sondern mit dem Fuße ausschlagen, calcitrare (Vulg.).

Uebrigens will durch diese Bemerkungen das oben ausgesprochene Urtheil über den Werth und die Brauchbarkeit des Buches nicht abgeschwächt werden.

Welte.

6.

Geschichtsblätter aus der Schweiz. Herausgegeben im Verein mit mehreren Mitarbeitern von **J. E. Kopp**, Professor, auswärtigem Mitglied der kgl. Akademie der Wissenschaften in München, corresp. Mitglied der kgl. Akademie der Wissens. zu Berlin ꝛc. Der ersten Bandes (Jahrgangs) drittes Heft. Lucern, J. u. A. Stocker. 1854. Preis 1 fl. 18 kr.

Das vorliegende Heft der Geschichtsblätter aus der Schweiz enthält verschiedene in die Geschichte des Mittelalters einschlagende Abhandlungen, kirchen- und profanhistorischen Inhalts. Gleich die erste Abhandlung: „Erinnerung an Frowin, Abt zu Engelberg und sein Jahrbuch. J. 1147 — 78" von H. v. L. (Dr. von Liebenau) lenkt unsre Aufmerksamkeit auf eine nicht unbedeutende kirchliche Persönlichkeit des Schweizerlandes, auf den frommen und gelehrten Abt Frowin, dessen für die damalige Papst- und Kaisergeschichte wichtiges Jahrbuch (von Beginn christlicher Zeitrechnung bis 1175 reichend) uns, wie der Verfasser in Aussicht stellt, die Monumenta Germastoniae hirica von Pertz in Bälde bringen werden. Auf diese zu erhoffende Publication will die vorliegende Abhandlung einstweilen vorbereiten und aufmerksam machen: sie bespricht zunächst hauptsächlich Frowin's Verhältniß zu St. Blasien im Schwarzwald, wo derselbe die erste Zeit seines Ordenslebens zugebracht. Es folgen hierauf: 2) Salzburg gegen Oesterreich und Baiern. J. 1289 — 91. 3) Urkunden aus Pisa, J. 1310 — 12. 4) Des römischen Königs Siegmund Stellung zu den Eidgenossen, J. 1411 — 14 von J. E. K. 5) Beiträge zur Geschichte des Stanser Verkomnisses von A. Ph. v. S. 6) Papst Jo-

hannes der Zehente. 7) Zur Tell-Sage. 8) Urkundenlese; als Zugabe endlich vom Herausgeber: 9) Heinrich VII. und seine Zeit. Die nicht namentlich bezeichneten Aufsätze sind sämmtlich von dem als Geschichtsforscher anerkannten Herausgeber der Geschichtsblätter. Besonderes Interesse für eine literarische Anzeige in diesen Blättern hat — da ihr Gegenstand vornehmlich ein kirchen-historischer ist — die Abhandlung No. 6: „Papst Johannes der Zehente als Erzbischof von Ravenna und sein Pontificats-Antritt in Rom, J. 905 — 14. I. von V. J. D. (Vikar J. Düret in Littau, jetzt Bischöflicher Kanzler in Solothurn), deren Resultate wir hier in Kürze mittheilen.

Bekanntlich ist das zehente Jahrhundert wieder neuerdings Gegenstand eingehender historischer Forschung geworden, und es hat sich als Resultat der darüber in letzter Zeit geführten Untersuchungen herausgestellt, daß jene so trübe Schilderung, welche hauptsächlich Baronius in übel geleiteter Gewissenhaftigkeit von kirchlichen Personen und Zuständen jener Periode entworfen und auch in die Geschichtschreibung der folgenden Zeiten übergeleitet hat, zu grell und vielfach unrichtig ist. So Manches war allerdings schon früher geschehen, um jene Darstellung, welche die Protestanten natürlich nur allzugerne von dem großen katholischen Kirchen-Historiker adoptirt hatten, zu berichtigen. Mabillon, die Verfasser der histoire literaire de France, Leibnitz, Muratori u. A. haben in dieser Richtung gearbeitet. In den letzten Decennien haben Hock und Höfler durch ihre Arbeiten über einzelne Päpste des Jahrhunderts, Pertz durch seine Monumenten-Sammlung, die Ranke'schen Jahrbücher des deutschen Reichs (s. d. Abhandlungen von Waitz, Dönniges, Giesebrecht, Wil-

manns), Gfrörer und Damberger durch ihre Geschichtswerke neues Licht verbreitet über manche bisher dunkle Punkte dieser Periode, und in diesen Blättern hat „der wissenschaftliche Zustand im südwestlichen Deutschland und der nördlichen Schweiz während des IX., X. und XI. Jahrhunders" (s. Quartalschrift Jahrg. 1838) seine eingängliche Darstellung und Würdigung gefunden. Auch Herr Duret hat sich in der nämlichen Periode seinen Gegenstand gesucht, den er mit Scharfsinn und einer durchaus anerkennenswerthen Gründlichkeit abhandelt.

Des Baronius unzuverlässiger Gewährsmann in dieser genannten Periode, welcher den arglos sich ihm Anvertrauenden öfters irre geführt, ist auch die einzige Quelle über Johann's X. Leben und Pontificats-Führung. Liutprand, der Chronist, Bischof von Cremona, dessen Schmähsucht und Unzuverlässigkeit — besonders wo es Päpste der vor-ottonischen Zeit gilt — durch neuere Forschung mehr und mehr an's Licht gestellt worden, entwirft auch über Johann X. und die Art seiner Erhebung auf den hl. Stuhl eine Schilderung, die nicht dunkler sein könnte. Auf den ersten Blick zeigen sich Ungenauigkeiten oder vielmehr offenbar unrichtige Angaben, die unmittelbar auffordern, das Ganze des Berichtes kritisch zu untersuchen. Unser Verfasser genügt dieser Pflicht in vollem Maße. Hören wir, bevor wir die Kritik sprechen lassen, vorerst Liutprand selber:

„Joannes von Ravenna gebürtig, — so lautet der Bericht — war unter Erzbischof Petrus Cleriker an der Cathedralkirche seiner Vaterstadt, und wurde von demselben, da das Subordinationsverhältniß Ravenna's zu Rom häufigen kirchlichen Verkehr veranlaßte, wieder-

holt (saepius et iterum) zum Papste abgeordnet. In Rom aber hatte damals ein Weib beinahe alle Regierungsgewalt in Händen, Theodora mit Namen, eine ausgeschämte Buhlerin. Johannes, von blühender Jugend und schöner Gestalt, zog nun bei seiner öftern Anwesenheit zu Rom die lüsternen Blicke der Theodora auf sich und ließ sich gewinnen, ihr Buhle zu sein. Zu dieser Zeit fällt das Bisthum Bologna in Erledigung, und Johannes wird zu dieser Würde erwählt. Aber gleich darauf (paulo post), noch bevor er die bischöfliche Weihe empfangen, stirbt in Ravenna Erzbischof Petrus, und Johannes von Ehrgeiz aufgeblasen nimmt nun auf Antrieb (instinctu) der Theodora gegen die Vorschriften der heil. Väter, nachdem er die Kirche von Bologna verlassen, den erledigten Sitz von Ravenna ein (sibi usurpavit); und nach Rom eilend erhält er gleich darauf (mox) die bischöfliche Consecration. Nach kurzer Zwischenzeit (modica temporis intercapedine) stirbt von Gott abgerufen der Papst, der ihn ungesetzmäßig consecrirt hatte. Da zwingt Theodora, um nicht allzuselten die Umarmungen ihres durch zweihundert Meilen von ihr getrennten Liebhabers zu genießen, unsern Joannes, das Erzbisthum Ravenna zu verlassen und den römischen (pro nefas!) oberstbischöflichen Stuhl einzunehmen." (Liutprandi Ticinens. historia rerum per Europ. gestar. bei Muratori scriptt. rer. Italicar. II, 1. 440.)

Dieses im Wesentlichen der Inhalt des Liutprand'schen Berichts. Zuvörderst nun erweckt es, wie der Verf. S. 219 mit Recht geltend macht, eine ungünstige Vermuthung, daß Liutprand bei verschiedenen Gelegenheiten vom Papste redend, doch niemals einen Namen nennt.

Um so auffallender wird dieses Verschweigen des Namens, da hier, wie geschichtlich zu erweisen, ein Zeitraum beschrieben wird, durch dessen Verlauf nicht Einer, sondern verschiedene (drei) Päpste die Kirche regiert haben. Und in's Besondere verdächtig — das fügen wir hinzu — ist die Wendung: „modica temporis intercapedine, qui eum injuste ordinaverat, papa defunctus est." Hier war, wenn je eine Aufforderung für den Scribenten, den Namen des Papstes zu nennen; denn eine derartige wiederholte Anwendung dieses Namens, wie sie hier stattfindet macht den Eindruck des Nichtwissens [1]). In der That: „wenn genaue Einzelangabe des Geschehenen — bemerkt der Verf. treffend — schon ein günstiges Vorurtheil für die Glaubwürdigkeit eines Historikers erwecken, so bietet hiefür Liutprands obige Darstellung nur geringe Bürgschaft.

In's Einzelne eingehend, weist unser Verf. dem Chronisten mehrere ganz unläugbare Verstöße oder vielmehr Fälschungen — denn anders kann man sie bei Liutprands bekannter Tendenz nicht nennen — auf. Es sind hauptsächlich folgende: 1) sind die Versetzungen Johann's X. auf den bischöflichen Stuhl von Ravenna und von da nach Rom nicht so schnell, gleichsam im Sprunge auf einander gefolgt, wie Liutprand glauben machen will. Die erste Promotion allerdings, von Bologna nämlich nach Ravenna, mag bald (paulo post) auf seine erstmalige Designation zum Bischof erfolgt sein. Wenn aber

1) Denn die bischöfliche Weihe erhielt Johann X. erst nach seiner Versetzung vom Bononiensischen Episcopat auf den Erzstuhl von Ravenna, wie das Liutprand selbst gesteht mit den Worten: ante hujus diem consecrationis nominatus Ravennat. archiep. mortem obiit.

Liutprand andeutet, daß Johann X. ebenso schnell (modica temporis intercapedine) auch wieder von Ravenna weg nach Rom versetzt worden sei, so hat er damit Unrichtiges angegeben. Denn Johann X. saß nachweislich neun ganzer Jahre, d. i. von 905 — 14, auf dem Stuhl zu Ravenna, und einen solchen Zeitraum kann man doch wohl nicht „modicam temporis intercapedinem“ nennen. 2) ist es geradezu falsch, daß derjenige Papst, dessen Nachfolger Johann X. auf Petri Stuhl wurde, ihm die bischöfliche Consecration für Ravenna [1]) gegeben. Denn Johann X. Vorfahrer im römischen Pontificat, Lando, saß nur sechs Monate auf dem hl. Stuhl; Lando's Vorfahrer, Anastasius III., wurde erst 911 Papst, folglich kann es höchstens Lando's dritter Vorgänger, Sergius sein, der unserm nachweislich schon um 905 zu Ravenna regierenden Johann X. die bischöfliche Weihe ertheilte. S. 218. 19. Dieser Sergius aber, der jedenfalls vor 905 schon Johannes X. von Ravenna consecrirte ist nicht, wie Liutprand will, modica temporis intercapedine zur Strafe für diese angeblich sacrilegisch ertheilte Weihe aus dem Leben abgerufen worden, sondern erst 911, d. h. nach fünf Jahren.

Einen dritten Einwand dagegen, den unser Verf. gegen die Glaubwürdigkeit des Liutprand'schen Berichtes erhebt, können wir uns noch nicht zu eigen machen. Der Verf. stellt es nämlich S. 219. 20 geradezu in Abrede, daß Johann's X. Vorgänger auf dem Ravennatischen Stuhle „Petrus“ geheißen habe, wie Liutprand angibt. Denn, bemerkt er, es sei kein einziges historisches

1) Liutprand kennt wohl Papst Sergius, Johann's X. dritten Vorgänger, nicht aber Anastasius und Lando, welche zwischen Sergius und Johann X. auf Petri Stuhl saßen.

Document vorhanden, welches eine Spur von diesem Petrus aufweise; vielmehr stehe die Aufnahme dieses Namens im geraden Widerspruch gegen die ältesten Pontifical-Kataloge von Ravenna. Auch sei ziemlich ausgemacht, daß Johann IX., Erzbischof von Ravenna bis 904 regierte, während wir a. 905 schon Johann X., den nachmaligen Papst auf seinem Stuhle anträfen. Folglich sei für einen Petrus kein Platz mehr. Hiegegen müssen wir Folgendes bemerken. Es ist gerade in diesem (X) Jahrhundert, daß wir in der Reihe der Ravennatischen Kirchenfürsten solche Bischöfe treffen, welche vorher — bevor sie zur Alleinregierung kamen — Hilfsbischöfe, Coadjutoren ihrer Vorgänger waren. Nun kommt aber gerade der Name eines gewissen „Petrus" unter der Zahl dieser Hilfsbischöfe vor, und auf gewisse nicht aus Liutprand genommene Daten gestützt, haben ihn die Combinationen neuerer Forscher mit großer Wahrscheinlichkeit auf's J. 904 gesetzt, wobei dann freilich bleibt, daß seine Alleinregierung — nach Johanns's IX. wahrscheinlich a. 904 erfolgten Tode — nicht ganz oder kaum ein Jahr angedauert. Die erwähnte Annahme gründet sich auf ein Datum des berühmten, auf der Münchener Bibliothek befindlichen „Codex traditionum ecclesiae Ravennatensis"[1]), den J. B. Bernhart herausgegeben (in v. Aretin's Beiträgen zur Geschichte und Literatur. München. 1807. Bd. 8.).

---

1) Dieser durch sein hohes Alter — alle Kennzeichen verweisen seine Entstehung in die erste Hälfte oder in die Mitte des zehnten Jahrhunderts — merkwürdige Coder enthält alle durch die Ravennatenser Bischöfe von 688 — 950 ungef. vorgenommenen Infeudationen, freilich ohne jedes chronologische Datum, weßwegen man bei seiner Benützung ganz auf weitläufige Combinationen verwiesen ist.

Dort wird S. 75, 76 ein Verzeichniß der auf das „territorium Ausimanum" gemachten Belehrungen ein „Petrus" unverkennbar als Mitbischof des Ravennatenser Erzbischofs Cailo angegeben. Dieser Cailo ist nach der Angabe Bernharts, der sich bei seiner Annahme auch auf Amadesis berühmtes Werk disquisitio in antistitum Ravennat. chronotax. Favent. 1783, stüzt (s. S. 14) — kein anderer, als Johann IX., welcher von 898 — 905 regierte. Ob für diese Identifizirung des Cailo und Johanns Bernhart, der Herausgeber des Codex und der frühere Amadesius noch andere Gründe haben, als solche, die aus erwähnter Urkunde genommen sind, wissen wir nicht, da uns Amadesius nicht zur Hand ist, und Bernhart sich mit dieser seiner Voraussetzung einer Identität leider ganz auf letztern zu stützen scheint. Aber jedenfalls lassen schon die an oben erwähnter Stelle über die Bischöfe Cailo, Petrus und Honestus (l. v. 920 — 27) gemachten Angaben kaum anders schließen, als daß Cailo mit Johann IX. identisch. Dann ist natürlich des in Frage stehenden Petrus Episcopat auf's J. 904 gesichert. Wir glauben demnach, daß man — wenn auch immerhin die Sache noch nicht zur vollen Gewißheit gebracht — vorderhand Liutprand's hierauf bezügliche Angabe noch nicht geradezu verwerfen kann, wie der Verf. thut. Uebrigens gestehen wir selbst, daß auch in diesem nicht unwahrscheinlichen günstigeren Falle Liutprand nicht viel gewinnt. Ein Chronist, der — aller Wahrheit entgegen — seinen Johann X. im Sprunge gleichsam von Bologna über Rovenna nach Rom kommen läßt, nur um die angebliche von Johannes im Klerikalstande begonnene Buhlschaft recht warm zu erhalten und eine achtjährige Trennung beider Buhlen in Vergessenheit

zu bringen, ein Chronist ferner, der ebenso gegen alle Wahrheit der Geschichte den Consecrator Johanns zur Strafe sogleich sterben läßt, der endlich die schon vor der Erhebung auf den römischen Stuhl von dem Gehaßten wirklich erworbenen Verdienste verschweigt: ein solcher Geschichtschreiber zeigt allzu deutlich, daß ihn das Interesse beherrscht, seinen Mann so dunkel als möglich zu zeichnen und vor Allem zum Glauben an die Fortdauer seiner Buhlschaft zu nöthigen. Darum sagt er auch, Johann X. sei als Kleriker „saepius et iterum" nach Rom gekommen, da sein Committent Petrus (IV.) kaum ein Jahr regierte, somit schwerlich eine zweimalige Sendung veranstaltet haben kann. Aber auch gesetzt: dem sei also. Immerhin bleibt das „saepius et iterum" (welches eine im Grunde unnöthige Notiz gibt) auffallend und zeigt in Verbindung mit jenen Ausdrücken: paulo post, mox, modica temporis intercapedine etc. die Tendenz des Chronisten allzu deutlich. Unser Verfasser verweilt einige Zeit bei Johanns X. Ravennatischem Pontificat, welches Liutprand mit Fleiß als ganz kurz vorübergehend schildert, nur damit die spätere Erhebung auf Petri Stuhl als Sache der reinen Willkühr erscheine, und Niemand Veranlassung habe an wirkliche Verdienste des Promovirten zu denken. Johann X. war, wie S. 230 ff. nachgewiesen, ein kräftiger Bischof, der die Güter seines Stuhls trefflich verwaltete und dessen Jurisdictionsrechte energisch wahrte.

Wie aber — war denn nicht vielleicht schon Johann's Eindringen in's Ravennatische Episcopat ein Verbrechen? Liutprand sagt es: es sei „contra sanctorum patrum instituta, daß er sein Bisthum Bologna verlassen und „instinctu Theodorae" den Ravennatischen Stuhl usurpirt

habe. Wiederum eine verläumderische Beschuldigung! Denn Johann X. war für Bologna noch gar nicht consecrirt, folglich durfte er mit Recht nach Ravenna übergehen. Daß endlich diese Promotion „instinctu Theodorae" geschehen, glaube wer da will. Da müßte ja Theodoras Arm nach Ravenna gereicht und das ganze Domcapitel umgestimmt haben? S. 228. 28.

Nach dem Gesagten haben wir denn auch Grund genug, was Liutprand über die Art und Weise der Erhebung Johanns X. auf Petri Stuhl vorbringt, als unglaubwürdig zu betrachten. Unser Verf. ruft aber noch seiner Verdächtigung gegenüber zwei Zeugen auf, beide älter als der Bischof von Cremona, ja Zeitgenossen des Papstes, die beide höchst ehrenvoll von Johanns römischem Pontificat sprechen. Der Eine, der Panegyrist Kaiser Berengars, nennt ihn (in seinem IV. Gesange de laudibus Berengarii) „einen Mann, ausgezeichnet in seiner Amtsverwaltung, von hoher Weisheit erfüllt, und wegen seiner Verdienste lange schon (von der Vorsehung) aufgespart zu diesem Berufe (der Krönung Berengars nämlich)". Ja er vergleicht ihn mit Papst Sylvester I. Wie hätte er es wagen können, wenige Jahre nach seiner so schändlichen Erhebung also zu reden! Ebenso ehrenvoll vom Papste spricht Flodoard von Rheims, dessen Zeugniß um so höher zu achten, da derselbe, wenigstens für seine Kirche, wegen eines ungünstigen Entscheids Grund hatte, sich über den obersten Kirchenfürsten zu beklagen, und sich in der That auch deßwegen beklagte. Dieß Alles s. S. 227 ff. Einen Anhaltspunkt für die Verdächtigungen des Cremonensers mag der Umstand gegeben haben, daß, wie unser Verf. S. 225 nach einer Stelle im Chronicon Benedicti (bei

Pertz, Monum. v. 715) zu erweisen sucht, Johann X. wirklich ein Blutsverwandter Theodora's und Pathe ihres Kindes war — eine Beweisführung indeß, welche uns, angesehen das schlechte Latein der Chronik und ihren verworrenen Ausdruck, an einem Haare zu hängen scheint.

Aus dem Angeführten mag erhellen, mit wie großer Gründlichkeit und wie scharfsinnig der Verf. seinen Gegenstand erforscht. Eine Fortsetzung seiner Untersuchung, welche — was man immer auch über einzelne Resultate denken möge — neues Licht über dunkle Punkte dieser Periode zu verbreiten nicht verfehlen wird, kann nur verdienstlich und erwünscht sein.

Repetent Kerker.

7.

Nachrichten über Thomas von Kempis, nebst einem Anhange von meistens noch ungedruckten Urkunden von **J. Mooren**, Pfarrer in Wachtendonk. Crefeld. Verlag von C. Gehrich & Comp. 258 S. Pr. 1 fl. 28 kr.

Jedem Freunde des Thomas von Kempis muß es willkommen sein, über dessen Lebensumstände und Lebensverhältnisse etwas Genaueres und Zuverlässigeres zu erfahren. Es ist einmal so der Menschen Art, gerne ein Lebensbild von dem Manne vor Augen zu haben, den man verehren gelernt hat. Wer könnte aber „die Nachfolge Christi" lesen, ohne ein Verehrer des Verfassers derselben zu werden? In der vorliegenden Schrift wird diesem Verlangen, hinsichtlich des Thomas von Kempis in einer Weise Genüge gethan, daß jeder Freund dieses so bescheidenen und so verdienstvollen Mannes dem Verf.

zu großem Dank verpflichtet ist [1]). Es gehörte keine geringe Verehrung der Person und keine gewöhnliche Ausdauer dazu, dreißig Jahre lang überallher Nachrichten zu sammeln, um ein wo möglich getreues und vollständiges Bild von Thomas von Kempis zu geben. —

Mooren hat sich aber in seinem Schriftchen nicht blos als ein unermüdlicher Sammler erwiesen, sondern mit kritischem Sinne die Nachrichten gesichtet und zu einem schön verarbeiteten Ganzen zu ordnen gewußt. Soweit Lücken fühlbar sind, liegt es nicht in der Schuld des Verf., sondern der Verhältnisse. Einmal hatte M. wenig Hoffnung, in den ihm zugänglichen Kreisen weitere Documente aufzufinden, und sodann kann es ihm Niemand verübeln, daß er nach 30jährigem Sammeln die Sache zum Abschlusse zu bringen suchte.

Zuerst wird der Zustand Deutschlands, insbesondere der untern Rheingegend, in der Mitte und gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunders geschildert, sodann Einiges über Kempen, die Geburtsstadt des Hemerken, vor und während seiner Jugendzeit berichtet. Die Jugendbildung des Thomas hat dem Verf. mit Recht Veranlassung gegeben, interessante Nachrichten über Gerard Groot und Priester Florentius, so wie über die Schicksale der Genossenschaften der Brüder vom gemeinsamen Leben wie auch der mit ihnen in Verbindung gestandenen Klöster nach der Regel des hl. Augustinus zu geben. Der Verf. verfolgt die Spuren seines Thomas von der Geburtsstätte an ganz genau, wie er zuerst nach Windesheim

1) Auch nach der Arbeit von B. Bähring (s. Qtlschr. 1850, S. 344) war eine im kathl. Geiste geschriebene Biographie des Thomas von Kempen ganz am Platze. —

kommt, wo sein Bruder Johann Prior bei den Augustinern geworden war, wie er, nachdem er einige Zeit zur Genossenschaft der sommen Abschreiber gehört hatte, auf den Rath des Florentius in das Kloster St. Agnetenberg geht, und nach sechsjährigem Noviziate zu den Gelübden der Ordensregel und nach weitern sechs Jahren zur Priesterweihe zugelassen wird. —

Das übrige Leben unsers Thomas verlief sich in klösterlicher Abgeschiedenheit unter Gebetsübungen, Bücherabschreiben und Verfassen von Schriften, die seinen Namen weit über die Klostermauern und über seine Zeit hinausgetragen haben. Nebenbei versah er zeitweilig das Amt eines Schaffners und eines Subpriors, bis er 92 Jahre alt im Juli 1471 selig im Herrn starb. —

Der Verf. entwirft noch ein Bild von ihm nach seiner leiblichen Erscheinung und nach seinem geistigen Wesen, redet von seinen Denkmalen in seiner Vaterstadt und anderwärts, von der Grabstätte desselben und der Erhebung seiner Gebeine. Ueber die Frage, ob Thomas von Kempis der Verf. des berühmten Buches über die Nachfolge Christi sei, hat M. keine eigenen Untersuchungen angestellt, sondern nur über ihren Verlauf und gegenwärtigen Stand referirt. Es gilt ihm namentlich nach den Untersuchungen Malou's als eine unwiderlegbare Wahrheit, daß kein Anderer als Thomas von Kempis der Verf. sein könne [1]).

Zu erwähnen ist noch, daß der Biographie S. 215 — 257 Urkunden beigegeben sind, welche sich auf den Ort Kempen, die Familie Hemerken, auf die Erhebung der

---

1) S. über diese Streitfrage die sorgfältige Beschreibung der Codices von der „Nachfolge Christi" von Nolte in der Zeitschrift für kathol. Theologie von Scheiner und Häusle. VII. Heft, 1 u. 2. —

Gebeine des Thomas beziehen; in jeder Beziehung eine werthvolle Beigabe! —

Die kleine aber gehaltvolle Schrift kann allen Verehrern des Thomas von Kempis empfohlen werden. —

8.

1) **Uebung der christlichen Vollkommenheit von Alphons Rodriguez,** Pr. d. G. J. Neu übersetzt von Christoph Kleyboldt, Priester der Diöcese Münster. Mit hoher oberhirtlicher Genehmigung. 3 Bde. gr. 8. S. 490. 480. 393. Mainz, Verlag von Fr. Kirchheim 1854 — 55. Pr. 3 Rthlr. 18 Sgr. —

Dasselbe in 6 Bdn. kl. 8. bei der Mechitaristen-Congregation in Wien. Dritte Auflage 1854. Pr. 3 Rthlr. 18 Sgr.

2) **Meditationes ad usum cleri** per singulos anni dies, sumptae ex dominicarum evangeliis. Opus Rmi. **D. Angeli A. Scotti,** Archiepiscopi Thessalon. — Latine reddidit **Joh. Chrys. Mitterrutzner,** can. reg. Later. Ss. theol. Doctor etc. 4 tomi kl. 8. p. 287. 323. 327. 332. Oeniponti, typis et sumtibus Wagnerianis. 1854 — 55. Pr. $3^1/_2$ Thlr.

Die „Uebung der christlichen Vollkommenheit" von Alph. Rodriguez behauptet schon seit mehr als zweihundert Jahren einen ehrenvollen Platz in der ascetischen Literatur. Mit Recht schätzen ihn seine Ordensgenossen immer noch sehr hoch und suchen ihre Novizen nach seinen Grundsätzen heranzuziehen. Wenn aber auch diese Anleitung vorzugsweise für die Mitglieder der Gesellschaft Jesu geschrieben ist, so ist ihre Haltung und

Durchführung doch der Art, daß sie auch der Weltklerus und überhaupt alle Seelen, welche nach einer höhern christlichen Vollkommenheit streben, mit sehr großem Nutzen gebrauchen. Selbst der dritte Theil, der hauptsächlich die Gesellschaft Jesu im Auge hat, ist nicht so specifisch für Regularen, daß nicht das Meiste darin auch auf Weltleute, besonders Weltkleriker Anwendung fände. —

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier in eine Detailbesprechung des genannten Werkes einzulassen, für dessen hohen Werth und practische Brauchbarkeit schon der Umstand genugsam spricht, daß es bisher durch kein anderes Werk seiner Art verdrängt werden konnte. Wir wollten nur kurz auf die zwei deutschen Uebersetzungen aufmerksam machen, welche in neuerer Zeit von Rodriguez's „Anleitung zur christlichen Vollkommenheit" erschienen sind. In den Jahren 1836 — 39 veranstaltete die Mechitaristen-Congregation zu Wien eine deutsche Ausgabe unseres Werkes in 6 Bänden. Dieselbe fand solchen Anklang, daß bereits eine dritte Auflage davon nothwendig wurde. —

Zu gleicher Zeit, als diese dritte Auflage ausgegeben wurde, bearbeitete Kleyboldt eine deutsche Uebersetzung von Rodriguez, die nun vollendet in drei Bänden vor uns liegt.

Diese beiden Uebersetzungen sind nicht nach den gleichen Originalien bearbeitet. Kleyboldt arbeitete nach einer französischen Uebersetzung, die Mechitaristen nach dem spanischen Urtext und der lateinischen Uebersetzung. Die französische Uebersetzung scheint hie und da etwas frei gehalten zu sein, daher weichen auch die genannten deutschen Uebersetzungen ein wenig von einander ab, jedoch in

so unwesentlichen Stücken, daß es nicht der Mühe Werth ist, sie weiter zu verfolgen. Dagegen wird gerne anerkannt, daß beide Uebersetzungen wie von großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit so auch von großer Gewandtheit in Handhabung der deutschen Sprache Zeugniß geben. Insbesondere zeichnet sich die Uebersetzung von Kleyboldt durch Reinheit und Glätte der Sprache und durch einen so natürlichen Fluß der Rede aus, daß man kaum eine Uebersetzung vor sich zu haben glaubt.

Was aber die Uebersetzung Kleyboldts in dieser Beziehung voraus hat, ersetzt die Ausgabe der Mechitaristen durch eine schöne typographische Ausstattung. Der Druck der letztern ist hell und weit, während bei der erstern durch engen die Augen etwas belästigenden Satz die Absicht auf Papierersparniß stark hervortritt. —

Im Preise sind beide Uebersetzungen jetzt gleichgestellt, da die Mechitaristen den frühern Preis von 5 Thlr. auf 3 Thlr. 18 Sgr. herabgesetzt haben. —

2) In dem zweiten der oben genannten Werke bietet Scotti dem Geistlichen ein reiches Material zu täglichen Betrachtungen. Es hat seine Schwierigkeiten, wenn ein Priester jeden Tag einen treffenden Betrachtungsstoff auswählen und für seine eigenthümlichen Bedürfnisse fruchtbar machen will. Ein Hülfsmittel hiezu muß daher unter vielen Umständen willkommen sein. Es fehlte bisher allerdings nicht an solchen, die theils für Geistliche allein, theils für Geistliche und Laien eingerichtet sind. Ich erinnere nur an Boppert [1]), an die verschiedenen Bearbeitungen der Exercitien des hl. Ignatius, an Avancinus

1) S. Quartalschrift 1854, p. 676.

(vita et doctrina J. Christi), an Beveullet (Betrachtungen für den geistlichen Stand, übersetzt von Mettenleiter, 1852), an Boissieu (das Evangelium Jesu Christi in Betrachtungen auf alle Tage des Jahres, übersetzt von Sintzel, 4 Bde., 1843), an Tanner u. A. — Scotti hat die dießfälligen Bedürfnisse eines Geistlichen in seiner Arbeit ganz besonders zu würdigen gewußt. — Der Betrachtung ist ein Text vorausgestellt und zu Grunde gelegt, welcher der Evangelien-Pricope des vorausgehenden Sonntags entnommen ist. Im Anschlusse an jenen Text werden drei Betrachtungspunkte aufgestellt und sofort entwickelt. Die erweiternden Gedanken stellt der Verfasser in der Regel mit eigenen Worten auf, unterstützt sie aber fast durchgängig mit Stellen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, so daß nicht sofast er als diese zu reden scheinen. Die Anwendung der Schriftstellen würde freilich vor der exegetischen Wissenschaft vielfach schwer bestehen. Aber in der ascetischen Literatur hat man es hinsichtlich dieses Punktes nie so genau genommen, sondern der allegorisirenden Deutung großen Spielraum gelassen. Mitunter hat jedoch Sc. einen zu ausgedehnten Gebrauch von dieser Freiheit gemacht. Der Hauptsache thut indessen dieses nicht viel Eintrag. Für die Samstage des ganzen Jahres sind die Betrachtungen in Verbindung zu dem Objecte eines der Feste der seligsten Jungfrau Maria gebracht. —

Jeder Priester wird unzweifelhaft aus diesem Buche, wenn er es seinen täglichen Betrachtungen zu Grunde legt, großen Nutzen schöpfen; denn er findet darin ein für seine Berufs- und Standesverhältnisse berechnetes wohlverarbeitetes Material. Sind dem Einen oder Andern die einzelnen Punkte zu weit ausgeführt, in die Aus-

führung zu viele Citate eingemischt, so kann er sich vorzugsweise an die Hauptpunkte halten und die Entwickelung in's Einzelne selbst vollziehen. —

Die große Brauchbarkeit dieses Buches hat demselben in Italien, wo es im J. 1844 in italienischer Sprache erschien, große Verbreitung verschafft, und den Bischof von Cayeux bestimmt, eine Uebersetzung in französischer Sprache veranstalten zu lassen, welche im J. 1850 ausgegeben wurde. Mitterrutzner wollte dieses Buch nicht blos den Geistlichen eines Landes, sondern aller Länder zugänglich machen, und hat es daher in die lateinische Sprache übersetzt. Er hat seine Uebersetzungsgrundsätze in keiner Vorrede dargelegt, aber nach der französischen Uebersetzung zu schließen (das ital. Original ist uns nicht zur Hand), die sich für eine wörtliche ausgibt und es unverkennbar ist, haben wir auch in der Uebersetzung M.'s eine wortgetreue. Dieselbe verdient alles Lob; sie ist sichtlich mit großem Fleiße und mit sorgfältiger Auswahl des Ausdruckes ausgearbeitet. —

Die französische Ausgabe hat an dem Schlusse einer jeden Betrachtung nicht von dem Uebersetzer (Duclos), sondern von einer dritten Person (Hugot) herrührende kurze Nutzanwendungen (pratiques), die recht gut sind. Die lateinische Uebersetzung, die sich nur an das Original hält, hat deren nicht. —

Weniger störend wäre es beim Lesen, wenn die Citationsziffern nicht in den Text hineingesetzt, sondern wie in der französischen Ausgabe unter den Text gestellt worden wären. —

Bendel.

Literarischer Anzeiger
Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig so, wie alle Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Ankündigung.

So eben ist im unterzeichneten Verlage erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Vollständiges

Heiligen-Lexikon

oder

Lebensgeschichten

der Heiligen, Seligen ꝛc. ꝛc. aller Orten und aller Jahrhunderte in der katholischen Kirche, in Bezugnahme auf das damit in Verbindung stehende Kritische, Alterthümliche, Liturgische und Symbolische,

in alphabetischer Ordnung,

mit zwei Beilagen,

die Attribute und den Kalender der Heiligen enthaltend.

Herausgegeben von

Dr. Joh. Evang. Stadler und **Fr. Joseph Heim,**

Domcapitular in Augsburg. Domprediger in Augsburg.

Vorstehendes Heiligen-Lexicon wird allen Interessen in der Wissenschaft des Lebens der Heiligen zu entsprechen suchen und unter Zugrundelegung des großen Werkes der Bollandisten (in 55 Foliobänden vom 1. Jän. bis 20. Oct. incl.) nicht nur **alle** Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und als Fromme Verehrte aller Orte und Zeiten vollständig und mit kurzer Angabe ihrer Lebensmomente aufführen, sondern auch auf Alles Bezug nehmen, was dabei mit der historischen Kritik, der festlichen Feier und der künstlerischen Darstellung in Verbindung steht.

Vorstehend angezeigtes Werk wird in monatlichen Lieferungen von 6 Bogen in Lexikon-Format erscheinen und in 25 Lieferungen fertig sein. Der Preis ist per Lieferung billigst auf 24 kr. oder 8 Ngr. festgesetzt. Man macht sich mit Annahme der 3ten Lieferung zur Abnahme des ganzen Werkes verbindlich, wogegen die Verlagshandlung für dessen vollständiges Erscheinen garantirt. Das Manuscript liegt bereits so weit

vorgearbeitet und fertig da, daß man mit ziemlicher Bestimmtheit annehmen kann, es werde nicht über 150 Bogen oder 25 Lieferungen stark werden.

Augsburg, im Februar 1856.

B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung.
F. C. Kremer.

In der Unterzeichneten ist erschienen:

Lateinische Hymnen des Mittelalters,

aus Handschriften herausgegeben und erklärt
von **J. F. Mone**, Director des Archivs zu Carlsruhe.

3 Bände.

Lieder an Gott und die Engel. Marienlieder. Heiligenlieder.

Preis fl. 9. 36 kr. — Thlr. 5. 24 ngr.

Diese Hymnensammlung, wohl eine der vollständigsten von allen bisher erschienen, enthält über 1200 grossentheils bisher unbekannte und lediglich aus Handschriften vom achten bis fünfzehnten Jahrhundert gesammelte Hymnen. Sie ist ebenso wichtig für den Theologen wie für den Historiker. Ersterem wird hier ein höchst interessanter Beitrag zur Dogmengeschichte geboten, und der Historiker, der Sinn hat für das geistige Leben der Menschheit, wird in diesem Buche eine wichtige Seite eben dieses Lebens erschlossen finden. Die Einrichtung ist folgende: Nach jedem Liede folgt zuerst die Anzeige der Handschriften und ihres Alters, dann die Vergleichung derselben und der gedruckten Hülfsmittel, und hierauf die Erklärung durch Parallelstellen.

Freiburg, 1856. Herder'sche Verlagshandlung.

Tübingen. Im Laupp'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist neu erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Bautain, L., Generalvicar und Promotor der Diöcese Paris. Die Moral des Evangeliums im Vergleiche mit den verschiedenen philosophischen Moralsystemen. Vorlesungen, gehalten an der theolog. Fakultät der Sorbonne, als Einleitung zu einem Cursus der Moraltheologie. Aus dem Französischen übersetzt von J. M. Gaißer, Priester der Diöcese

Rottenburg. 29 Bog. gr. 8. Velinpapier broch. fl. 2. 24 kr. Rthlr. 1. 15 Ngr.

Der gelehrte, durch seine Schriften auch in Deutschland wohl bekannte Verfasser hat sich in diesem Werke die Aufgabe gestellt, durch eine Vergleichung der christl. Moral mit den übrigen Morallehren, die sich neben und außer dem Christenthume geltend gemacht haben, den Vorzug und die Vollkommenheit der ersteren nachzuweisen. Bautain, welcher lange Zeit als Prediger und akademischer Lehrer in Straßburg, dieser Grenzscheide zweier Nationen, thätig war, vereinigt als Schriftsteller in hohem Grade deren beiderseitige Vorzüge, Ernst und Tiefe des Gedankens mit einer klaren lebendigen Darstellung. Uebrigens ist das Werk nicht gerade für den Gelehrten vom Fach, als vielmehr für die gebildeten Stände überhaupt geschrieben und sucht als solches namentlich auch den in diesen Kreisen herrschenden Zeitirrthümern entgegenzutreten. Auch der christl. Prediger dürfte darin reichhaltigen Stoff für Kanzelvorträge finden.

Die Verlagshandlung hat sich bemüht, dem Buche durch schöne Ausstattung und billigen Preis die weiteste Verbreitung zu ermöglichen.

Bei J. Hensen & Comp. in Aachen sind eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Johann Michael Sailer.

Systematische Anthologie aus seinen Schriften und Lebensbild. Von J. A. M. Brühl. Mit Stahlstich-Portait. 8. Broschirt. 22½ Sgr.

Aus Sailers sämmtlichen Schriften wörtlich ausgezogen, zerfällt dieses Werk in folgende Materien:

I. Buch. Persönliches und Selbstkarakterisirung. II. Buch. Gottes Offenbarungen. III. Buch. Die Kirche. IV. Buch. Philosophisches. V. Buch. Der Mensch in seinem Verhalten zu Gott. VI. Buch. Ethisches. VII. Buch. Erziehung und Unterricht.

Wenn irgend ein Werk die Beachtung des gesammten Publikums verdient, so ist es gewiß dieses für alle Klassen und Stände gleich interessante Buch.

Johann Joseph von Görres.

Ein Denkmal

aus seinen Schriften auferbaut. Mit dem wohlgetroffenen Portrait in Stahlstich. Fl. 8. brosch. (XXIV. und 500 Seiten.) Preis 1 Thaler.

Wer den größten Geist unseres Jahrhunderts in seinem Universalwissen näher kennen und beurtheilen will, findet in dieser Schrift, die

sich über alle Gegenstände des menschlichen Wissens verbreitet, eine Gelegenheit die man sonst nur bei Durchlesung von 20 bis 25 Schriften des Verfassers erlangt. Ein interessanteres, von einem Kerndeutschen Manne herkommendes Buch, hat die ganze Literatur nicht aufzuweisen.

Tübingen. Im Verlage der **H. Laupp'schen** Buchhandlung (Laupp & Siebeck) ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben

Verwaltung der hochheiligen Eucharistie

von

Ferdinand Probst,

Priester und Doctor der Theologie.

Mit Approbation der Hochw. Bischöflichen und Erzbischöflichen Ordinariate Rottenburg und Freiburg.

46 Bg. gr. 8. broch. Preis fl. 3. 48 kr. Rthlr. 2. 15 Ngr.

Der Herr Verfasser hat in dieser Schrift nicht nur den Meß-Ritus, sondern auch die Lehre von der Verwaltung der Eucharistie als Sacrament aufgenommen, da er von der Ansicht ausgieng, daß sowohl die Rubricistik, als auch die Lehre von den Sacramenten, wie sie früher die Moraltheologie behandelte, in die Pastoral gehört. Ein pastoraltheologisches Werk will aber das Buch sein. Bezüglich des Ritus ist besonders der für Landkirchen vorgeschriebene dargestellt. Zugleich enthält es eine vollständige Sammlung der Decrete der Congregation des Ritus, soweit sie sich auf die Eucharistie beziehen. Was den Geist betrifft, der durch das Buch weht, so erklärte der hochw. Herr Erzbischof von Freiburg bei Ertheilung der Approbation:

„Wir wünschen von Herzen, es möchte dieses in ächt-kirchlichem Geiste geschriebene Werk in die Hand eines jeden Priesters kommen."

In der Unterzeichneten ist erschienen:

Erklärung des Buchs Baruch.

Von **Fr. Heinrich Reusch,** Licentiat der Theologie.

Preis fl. 1. 48 kr. — Thlr. 1. 2 ngr.

Freiburg, 1856. **Herder'sche Verlagshandlung.**

---

rechtschaffen lebt, ist Gott wohlgefällig" — III., IV., V. und VI. Christus beruft sich zur Beglaubigung der Göttlichkeit seiner Sendung auf die Thatsache: „den Armen wird das Evangelium gepredigt." Matth 11, 5. Luc 7, 22. Ausführliche Entwickelung dieses Beweises. — VII. Nachtrag, die Gottheit Jesu Christi betreffend. — VIII. Ueber den Grundsatz vom zeitgemäßen Fortschritt, insbesondere in seiner Anwendung auf die katholische Kirche. — IX. Transsubstantiation (Wandlung), Anbetung Christi im heiligsten Altarssacrament. — X. Das heilige Meßopfer. — XI. Der Hofstaat Gottes. Die Anrufung und Fürbitte der Heiligen. — XII. Die Fürbitte für die Abgestorbenen. — XIII. Lehre und Institutionen der katholischen Kirche in ihrer Beziehung zum sittlichen Leben. — XIV. Die Unsterblichkeitslehre in ihrem Verhältnisse zur Natur und irdischen Stellung des Menschen.

Die vorhergehenden zwei Hefte kosten fl. 1. 39 kr. — Thlr. 1. $2^1/_2$ ngr.

Freiburg, 1856. **Herder'sche Verlagshandlung.**

Tübingen. Im **Laupp**'schen Verlage (**Laupp & Siebeck**) ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die katholische Lehre
vom
Ablasse
mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung dargestellt von

Dr. J. B. von Hirscher.

Sechste zum Theil umgearbeitete Auflage.

8. broch. 24 kr. 8 Ngr.

Aesthetik
der christlichen bildenden Kunst
des Mittelalters in Deutschland,
verfaßt von

Dr. G. M. Dursch.

35 Bog. gr. 8. broch. fl. 3. — Rthlr. 2. —

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Jukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Die rechtlichen Wirkungen der Excommunication [1]).

§. 1.

Die Entziehung der Suffragia Ecclesiae.

Es ist eine in hohem Grade oberflächliche, jedes tiefern christlichen Gehaltes durchaus ermangelnde Anschauung, wornach die Kirche weiter nichts sein soll, als eine äußere Genossenschaft von Menschen, die den gleichen Glauben bekennen und ihre übereinstimmende religiöse Ueberzeugung in einem gemeinsamen Gottesdienste äußerlich darstellen. Eine derartige dürftige und ärmliche Ansicht findet sich weder in der Schrift noch bei den Vätern: die Idee, welche sie von der Kirche aufstellen, ist unendlich höher und inhaltsreicher, die Einheit, welche ihre Glieder verbindet, unendlich fester und inniger. Sie erscheint als ein großer, organisch gegliederter Leib, dessen Haupt Christus ist [2]): von ihm

1) Bruchstück aus einem demnächst erscheinenden größern Werke über die Excommunication.

2) Rom. XII. 4 ff. I Cor. XII. 12 ff. Eph. V. 23.

strömt jeden Augenblick und unaufhörlich göttliche Kraft in die Glieder, von ihm empfangen sie alle ihr Leben, sein Geist wohnt wesenhaft (οὐσιωδῶς) in ihnen [1]) und alle ihre Verrichtungen sind Ausflüsse und Wirkungen dieser geheimnißvollen Wechselbeziehung zwischen Haupt und Gliedern; Christus ist das beseelende, gestaltende Princip, die Kirche sein Gebilde, er ist der Bräutigam, sie die Braut [2]), er zeugend, sie empfangend — oder, um mit einem andern Bilde der Schrift zu reden, er ist der Weinstock, ihre Glieder die Rebzweige [3]), die Leben und Nahrung von ihm empfangen und abgetrennt keine Früchte mehr bringen können. Wie die Glieder der Kirche mit ihrem Haupte fortwährend in der unmittelbarsten Verbindung stehen, von ihm alle ihre geistigen Lebenskräfte empfangend, so besteht in natürlicher Folge hievon auch unter ihnen selbst die innigste Verbindung: Alle betrachten sich als Theile Eines großen Ganzen, die, von derselben göttlichen Kraft getragen, sich gegenseitig in jeder Weise unterstützen und zur Erreichung des gemeinsamen Zieles — jeder an seiner Stelle — für einander thätig sind. Abgesehen davon, daß Gott die Verdienste der Heiligen den Gliedern der streitenden Kirche anrechnet und diesen um jener willen Schonung und Gnade zuwendet [4]), unterstützen die Verklärten ihre Brüder

1) Die patristischen Beweisstellen hiefür bei Möhler, Einheit in der Kirche, S. 253 ff.

2) Eph. V. 23 ff.

3) Joh. XV. 1 ff.

4) Den Worten des Herrn bei Jes. XXXVII. 35: Protegam civitatem istam et salvabo eam propter me *et propter David servum meum*, fügt der hl. Hieronymus die Bemerkung bei: „In quo admonentur et suae negligentiae, et illius fidei atque justitiae, quod in tantum justitiam diligat Deus, *ut etiam posteros sanctorum*

auf Erden fortwährend durch ihr Gebet um zeitliche und ewige Wohlfahrt [1]) und bethätigen sich so als Theile des Einen Leibes Jesu Christi, in welchem, wenn ein Glied leidet, alle mitleiden und wenn eines verherrlicht wird, alle sich freuen. In gleicher Weise unterstützen sich die Angehörigen der streitenden Kirche gegenseitig durch die verschiedenartigsten geistigen Dienstleistungen; an den guten Werken des Einen participiren die Andern [2]), die Verdienste des Einzelnen sind eine Quelle der Gnade für die Gesammtheit, wie er wiederum Theil hat an den Gnadenschätzen der letztern; der Eine betet für den Andern [3]), der Einzelne für die Gesammtheit, die Gesammtheit für den Einzelnen und Jedem kommen die Früchte dieses gemeinsamen Liebeswerkes zu gut. Besonders aber schließt das Gebet der Kirche, das sie täglich durch ihre Diener bei den öffentlichen Functionen, namentlich beim hl. Meßopfer, für die ganze Menschheit, für Bischöfe und Priester, für Könige und Obrigkeiten, für Kranke, Gefangene, Ver-

---

hominum, non suo merito, sed majorum virtute tueatur." Comment. ad h. l. In derselben Richtung spricht sich der hl. Augustinus aus, wenn er in Betreff der Heiligenverehrung sagt: „Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem, *et ut meritis eorum consotietur* atque orationibus adjuvetur." Contra Faust. Manich. L. XX. c. 21.

1) *Augustin.* De baptism. L. VII. c. 1: „Adjuvet nos Cyprianus *orationibus suis* in istius carnis mortalitate tanquam in caliginosa nube laborantes, ut donante Domino, quantum possumus, bona ejus imitemur." Cfr. Concil. *Nicaen.* II. Act. VI. bei *Hard.* Acta Concil. IV. p. 431. *Trid.* Sess. XXV. De invocatione, venerat. et reliquiis Sanct.

2) *Catech. Rom.* P. I. c. 10. quaest. 23: „Quaecunque pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, caritate, quae non quaerit quae sua sunt, efficitur."

3) *Augustin.* contra Maximin. Arian. L. I. c. 9. *Ambros.* De offic. L. I. c. 29.

bannte, Reisende, für Bedrängte und Nothleidende jeder Art darbringen läßt [1]), für jedes einzelne Glied der Kirche einen reichen Schatz des göttlichen Segens in sich, der ihm gleichsam unbewußt zur Seite steht und auf allen seinen Wegen ihn schützend begleitet. Die unendlichen Verdienste des Opfertodes Jesu, der täglich im hl. Meßopfer unblutiger Weise erneuert wird, fließen der Kirche und in ihr jedem einzelnen ihrer Mitglieder zu und all die unaussprechlichen Gnaden, die es in sich schließt, werden Gemeingut Derer, die zum Leibe Christi gehören, auch wenn das Opfer nicht ausschließlich für diesen oder jenen dargebracht und seine Früchte ihm speciell zugewendet werden [2]).

Dieß sind die heiligen Dienstreichungen, die der mystische Leib Christi allen seinen Gliedern wie von selbst zufließen läßt, die **Suffragia Ecclesiae**, an welchen jedes Mitglied der Kirche Antheil hat, jene geistigen Hülfeleistungen, die Jedem nach Maaßgabe seiner Würdigkeit zu gut kommen: dem Gerechten gereichen sie zur Befestigung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dem Sünder, — denn auch er ist noch ein Glied der Kirche — zur Umkehr und Wiedererlangung der verlornen Gnade. Völlig von ihnen ausgeschlossen sind nur die Excommunicirten [3]):

---

1) Daß diese verschiedenen Gebete einen Bestandtheil der alten Meßliturgien ausmachten, ist hinlänglich bekannt. Vgl. *Bingham*, Origin. L. XV. c. III. §. 13 seqq. Ebenso bekannt ist der Inhalt der gegenwärtigen Meßgebete.

2) Ueber den historischen Ursprung der Meßapplication vgl. Binterim, Denkwürdigk. Bd. IV. 3. S. 376 ff.

3) *Catech. Rom.* l. c. quaest. 24: „Tametsi membra mortua, quum in ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam ab iis adjuvantur, qui spiritu vivunt, et eos fructus capiunt, *quo-*

so wenig ein Glied, das vom Körper gänzlich getrennt wurde, aus ihm fernerhin Kraft und Wachsthum empfangen oder eine vom Weinstocke abgerissene Rebe aus letzterem die nöthigen Lebenssäfte schöpfen kann, — so wenig ein aus irgendwelcher Gesellschaft Ausgestoßener noch an den Vorrechten und Privilegien derselben Antheil haben wird, ebenso wenig kann Derjenige, der aufgehört hat, ein Glied der Kirche zu sein, des Genusses ihrer geistigen Wohlthaten und Gnaden sich ferner erfreuen. Der Excommunicirte ist aller kirchlichen Unterstützung und Hülfeleistung beraubt, lediglich sich selbst überlassen und auf sich allein angewiesen, den Heiden und Zöllnern gleich, die nie dem hl. Verbande der Gläubigen angehörten; hinausgestoßen aus der Gemeinschaft der Heiligen, ist er den Nachstellungen des Fürsten dieser Welt, der außerhalb der Kirche herrscht, schutz- und hülfelos preisgegeben, — er ist, wie der Apostel sagt, dem Satan überliefert, damit er durch das Elend, dem er jetzt anheimfällt, zur Bekehrung und Rückkehr gebracht und sein Geist gerettet werde. Von diesem Gesichtspunkte aus, wornach die Excommunication keine bloß äußerliche Trennung von der Kirchengemeinschaft in sich schließt, sondern den Menschen der innern Gnaden und Wohlthaten der Kirche beraubt, ihn der tiefsten geistigen Hülfelosigkeit überantwortet und den Nachstellungen des bösen Feindes schutzlos überliefert, haben denn auch die Väter die Ausschließung aus der Kirche betrachtet und den durch sie bewirkten Zustand geistiger Verlassenheit mit den sprechendsten Bildern und klarsten Worten geschildert. Der

---

rum experles esse dubitari non potest, qui omnino ab ecclesia sunt praecisi.“

hl. Cyprian [1]) vergleicht die Excommunication mit einem geistigen Schwerte, das die Seelen, die von der Gemeinschaft der Kirche abgetrennt werden, tödtet und ihnen, solange sie sich außerhalb derselben befinden, alles geistige Leben entzieht. Desselben Bildes bedient sich der hl. Hieronymus [2]) und erklärt den Eintritt des geistigen Todes damit, daß die Ausgestoßenen wehrlos den wüthenden Angriffen der bösen Geister preisgegeben seien. Papst Innocenz I. schreibt an die afrikanischen Bischöfe, sie sollen die Pelagianer förmlich aus der Kirche ausschließen, damit sie keine Gelegenheit mehr haben, die Ungelehrten und Unvorsichtigen vom wahren Glauben abzuziehen. Wolle aber der Eine oder Andere reumüthig zurückkehren, so sollen sie ihm freundlich entgegenkommen und die Wiederaufnahme nicht hindern, damit sie nicht länger hinausgestoßen, der geistigen Hülfe der Kirche beraubt, allen Gefahren und den Nachstellungen der Wölfe ausgesetzt seien, die sie durch ihre verkehrte Lehre gegen sich gereizt und welchen sie in ihrem hülfelosen Zustande nicht zu widerstehen vermögen [3]). — Den gleichen Gedanken spricht der hl. Au-

---

1) *Epistola* LXII. ad Pompon. „*Spirituali gladio superbi et contumaces necantur*, dum de ecclesia ejiciuntur. Neque enim *vivere* foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit.“

2) *Epist.* XIV ad Heliodor. „Nunc inobediens *spirituali mucrone* truncatur: aut ejectus de Ecclesia *rabido daemonum ore discerpitur*.“

3) Bei *August.* Epist. CLXXXI. n. 9: „ne foris positi et tanto praesidio a fide munitionis exclusi periculis omnibus exponantur, devorandi luporum dentibus atque vexandi, quibus obsistere hac, qua illos in se irritaverant doctrinae perversitate, non possint.“

gustinus aus [1]), wenn er die Excommunication eine geistige Strafe nennt, welche die Seelen treffe und die Worte des Propheten wahr mache: jede Seele, die sündigt, soll sterben. — Diese wenigen Hinweisungen auf die Schriften der Väter mögen für den Beweis hinreichen, daß die Excommunication wirklich von den Suffragia Ecclesiae ausschließe, den Menschen aller jener innern Gnaden und Hülfeleistungen beraube, deren sich sonst die Glieder des Leibes Christi erfreuen, und ihn in einen Zustand geistigen Elendes versetze, der demjenigen ähnlich ist, in welchem die Menschheit vor Christus sich befand. Von hier aus mag zugleich beurtheilt werden, wie unwahr die von Leo X. verworfene Behauptung Luthers sei: „Excommunicationes sunt tantum *externae* poenae, nec privant hominem communibus spiritualibus Ecclesiae orationibus [2]).“ So wenig die Gemeinschaft der Kirche eine bloß äußerliche, inhaltslose Form ist, so wenig kann die Ausschließung von ihr bloß äußere Wirkungen haben.

Die Beraubung der Verdienste und Fürbitten der Heiligen, die Ausschließung von den Gebeten und guten Werken der Gläubigen und der Kirche vollziehen sich als rein innerliche Acte in dem Augenblicke von selbst, in welchem die Excommunicationssentenz ausgesprochen wird: in den Kreis

---

1) *Epist.* CCL: „(Excommunicatio est) poena spiritualis, qua fit, quod scriptum est, *Quae ligaveris in terra, erunt ligata et in coelo*, obligat animas, de quibus dictum est, *Anima patris mea est, et anima filii mea est: anima, quae peccaverit, ipsa morietur.*“ Vgl. einen ähnlichen Ausspruch Augustins bei Gratian c. 32. c. XI. q. 3.

2) Errores *Lutheri* damnati a Leone X per Bullam „Exsurge Domine“ n. 23. bei *Denzinger*, Enchirid. p. 162.

der äußern Gesetzgebung fallen bloß die öffentlichen Gebete der Gläubigen, die liturgischen Gebete der Priester, die sie im Namen der Kirche verrichten und die Darbringung des hl. Meßopfers. Diese Wohlthaten den Excommunicirten zuzuwenden, war in der Kirche von jeher ausdrücklich verboten und als Beweis hiefür dient hauptsächlich der Umstand, daß die Namen der Excommunicirten alsbald aus den Diptychen gestrichen wurden. So berichtet der hl. Cyprian [1]), es habe in Afrika das Gesetz bestanden, daß kein Sterbender einen Cleriker zum Tutor oder Testamentsvollstrecker bestellen dürfe und wer es dennoch thue, für den sollen keine Oblationen dargebracht und das hl. Meßopfer nicht gefeiert werden. Denn derjenige, der die Priester und Diener der Kirche vom Altare abziehe, verdiene nicht, daß sein Name vor dem Altare Gottes im Gebete der Priester genannt werde. — In der schon oben erwähnten Stelle bemerkt der hl. Augustinus [2]) in Betreff einer ungerechten Excommunication: „Quid obest homini, quod *ex illa tabula* non vult eum recitari humana ignorantia, si de libro vivorum non eum delet iniqua conscientia,“ wo Excommunication und Ausstreichen aus den Diptychen als völlig gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht sind. — Von

1) *Epist.* LXVI. Ad Clerum et plebem Furnis consistentem: „episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. *Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare.*“

2) *Epist.* LXXVIII. n. 4.

Theodor von Mopsuestia wird berichtet, daß er als Häretiker mit dem Anatheme belegt und sein Name aus den Diptychen entfernt worden sei [1]); dasselbe Schicksal traf den Kaiser Anastasius, nachdem er als ein Feind des Concils von Chalcedon anathematisirt worden war [2]) und wenn wir für die in Rede stehende Disciplin ein Beispiel aus späterer Zeit namhaft machen sollen, so verordnete die Synode von Perpignan im J. 1027 [3]), daß die Excommunicirten, welche in ihren Sünden verharren, sich keines kirchlichen Begräbnisses erfreuen und ihre Namen bei Darbringung des hl. Opfers nicht genannt werden dürfen. — Wenn nun, wie hinlänglich bekannt ist [4]), die Namen der Gläubigen während des hl. Meßopfers aus den Diptychen durch den Diacon öffentlich vorgelesen wurden, damit der opfernde Priester speciell für sie bete, so kann das Ausstreichen der Excommunicirten offenbar nichts anderes bedeuten, als es solle verboten sein, für sie öffentlich und im Namen der Kirche zu beten oder das heilige Opfer darzubringen, — und wenn auch die Diptychen im Laufe der Zeit allmählig außer Gebrauch kamen, so wurde doch an dem bestehenden Verbote nicht das Geringste geändert. Die

---

1) *Evagrii*, H. E. L. IV. c. 38: „*ἀναγνωσθεισῶν πολλῶν ῥήσεων θεοδώρου καὶ θεοδωρίτου, δειχθέντος δὲ, ὡς καὶ πάλαι θεόδωρος κατεκέκριτο καὶ ἐκ τῶν ἱερῶν ἀπηλείφει δέλτων κ. τ. λ.*“

2) *Evagr.* l. c. L. III. c. 34 in fin.: *Ἀναςάσιον ὡς ἐναντίον τῆς ἐν καλχηδόνι συνόδου τινὲς χρίναντες τῶν ἱερῶν περιεῖλον δέλτων.*“

3) Concil. *Helenens.*: „Et si, quod Deus avertat, in hac perfidia obierint: corpora illorum cum psalmis et hymnis, vel spiritualibus canticis non ducantur ad sepulturam, *nec inter fideles mortuos eorum nomina ad sacrum altare recitentur.*“ *Hard.* VI. p. 842.

4) *Bingham*, Origin. L. XV. c. III. §. 18.

neuere Gesetzgebung schreibt vielmehr in den klarsten und bestimmtesten Ausdrücken vor, daß für keinen Excommunicirten, auch wenn er reumüthig gestorben sei, bevor er die eigentliche Absolution empfangen habe, das hl. Meßopfer dargebracht oder irgend ein kirchliches Gebet verrichtet werden dürfe [1]). Wenn dieses strenge Verbot gegenüber den reumüthig Verstorbenen gegeben und aufrecht erhalten wurde, um wie viel mehr werden Diejenigen von den genannten Wohlthaten ausgeschlossen sein, die unbußfertig aus diesem Leben schieden oder als Excommunicirte in demselben noch weilen, ohne der Kirche sich zu unterwerfen und ihren Forderungen Genüge zu leisten? Und wie die Gesetzgebung, so hält auch die Wissenschaft [2]) unbedingt an dem Satze fest, daß für einen Excommunicirten nicht öffentlich gebetet oder geopfert werden dürfe und die Canonisten [3]) behaupten einstimmig, daß die Zuwiderhandelnden, da sie in einer wichtigen Angelegenheit ein ausdrückliches Gesetz der Kirche verletzen, sich einer Todsünde schuldig machen.

Wenn hienach die Ansicht und der Wille der Kirche in Betreff dieses Punktes nichts weniger als zweifelhaft ist,

---

1) c. 38 X de sentent. excomm. 5, 39: „... non tamen prius quam absolutionis gratiam perceperit, habendus est absolutus, *nec sunt absolutiones vel oblationes recipiendae pro eo vel orationes Domino porrigendae.*“ cfr. c. 28 X h. t.

2) *Thomas*, in IV Sentent. Dist. XVIII. q. II. art. 1: „Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate Fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiae eis non prosunt, quae pro tota Ecclesia fiunt, nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest.“

3) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 36. *Suarez*, De Censur. Disp. IX. sect. 1. n. 4. *Alterius*, De Censur. ecclesiast. p. 45 seq.

so fragt sich doch, ob das betreffende Verbot auf alle Excommunicirten ohne Unterschied sich erstrecke, oder ob es vom Standpunkte des neuern Rechts auf die Excommunicati vitandi zu beschränken sei, so daß die tolerati ihm nicht unterliegen. Um diese wichtige Frage genügend beantworten zu können, müssen wir die neuere Gesetzgebung, wie sie sich seit dem Concil von Constanz ausgebildet hat, näher darlegen und dieselbe wird unsere Aufmerksamkeit in einem um so höhern Grade in Anspruch nehmen, je öfter ihre Bestimmungen im Nachfolgenden zur unmittelbaren Anwendung kommen.

Nach dem ältern Rechte hatten die Gläubigen nicht nur Diejenigen in allem bürgerlichen und kirchlichen Verkehre zu meiden, welche vom Richter durch eine specielle Sentenz excommunicirt und als Excommunicirte öffentlich bekannt gemacht worden waren, sondern auch mit Jenen mußte jedwede Gemeinschaft abgebrochen werden, die durch Verübung eines Verbrechens in die *ipso facto* eintretende Excommunication verfallen waren: bei offenkundigen Vergehen mußten sie öffentlich gemieden werden; war die betreffende Handlung nur Einzelnen bekannt, so hatten diese wenigstens privatim alles Umganges mit ihnen sich zu enthalten [1]). Ziehen wir nun in Erwägung, daß in den damaligen Zeiten eine sehr große Anzahl von Vergehen mit dem *ipso jure* eintretenden Banne bedroht war, so werden wir leicht ermessen, daß sich auch immer eine sehr große Anzahl von solchen Excommunicirten unter den Gläubigen befand, — welche in bürgerlichen wie kirchlichen Verhältnissen durchaus zu

1) c. 14 X de sent. excomm. 5. 39.

meiden, für die Mitglieder der Kirche schon an sich seine großen Schwierigkeiten hatte und für gewissenhafte Seelen die mannigfaltigsten Mißstände in sich schloß. Auf der andern Seite gieng diesen Excommunicationen nie eine richterliche Sentenz oder öffentliche Bekanntmachung voraus, sondern der Einzelne war seinen Mitchristen gegenüber lediglich auf die eigene Wahrnehmung angewiesen: aber wie oft mußte er sich dabei im Zweifel befinden, ob Dieser oder Jener wirklich eine mit dem Anatheme bedrohte Handlung begangen habe oder nicht, ob also der Umgang mit ihm abzubrechen oder fortzusetzen sei, ob er nicht, wenn er das erstere thue, durch freventliches Urtheil das Gebot der Nächstenliebe gegen ihn verletze, da er ja von der Strafe vielleicht frei sei, oder ob er nicht durch den fortgesetzten Umgang das Gebot der Kirche übertrete, da er aus eigener Schuld von seiner Excommunication eben keine hinreichende Kenntniß habe. Niemanden gegenüber konnte der Gläubige mit Bestimmtheit sagen, ob er mit ihm verkehren dürfe, oder nicht vielmehr allen Umgang abzubrechen verpflichtet sei. Dieß waren sehr unsichere und schwankende Verhältnisse, in hohem Grade geeignet, gerade die Gewissenhaften beständig zu ängstigen — und wenn schon damals einzelne Stimmen laut wurden [1]), es solle für die Zukunft die Pflicht, die Excommunicirten zu meiden, auf jene Fälle beschränkt werden, in welchen ein klares richterliches Urtheil vorliege, so war ein derartiger Wunsch durch die Verhältnisse vollständig gerechtfertigt. Aber es traten im Laufe der Zeit noch andere Umstände hinzu, welche die Lage der Gläubigen bedeutend verschlimmerten und die Excommuni-

---

1) *Glossa* ad c. 2 de sentent. excomm. in Clement. 5. 10.

cationen in's Unendliche vermehrten. Zur Zeit des großen Schisma's standen sich drei Päpste gegenüber, jeder belegte den andern und dessen Obedienz mit dem Anatheme; — und wie die Kirche in ihrem Haupte getrennt war, so verbreitete sich die Spaltung auch in die einzelnen Diöcesen, indem auf einen und denselben Bischofsstuhl vielfach mehrere Inhaber Anspruch machten, die sich wieder unter sich bekämpften und mit ihren Anhängern gegenseitig excommunicirten; ja selbst die einfachen Beneficien hatten verschiedene Besitzer, von welchen wieder jeder mit dem Banne belegt war, — nicht speciell und ausdrücklich, sondern nur als Anhänger dieser oder jener Partei oder wegen der Theilnahme an einem Vergehen, auf welches ipso facto die Excommunication gesetzt war. Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, um darzuthun, wie beklagenswerth diese Verhältnisse waren, wie nachtheilig sie auf das gemeinsame Zusammenleben einwirken und wie sehr sie Diejenigen in ihrem Gewissen beunruhigen mußten, welche die bestehenden Gesetze über den Verkehr mit Excommunicirten in allweg beobachten wollten, aber bei Keinem ihrer Mitchristen mit Bestimmtheit wußten, ob er wirklich in der Excommunication sich befinde oder nicht. Die Strenge des ältern Rechts war unhaltbar geworden: entweder mußte es unbeachtet bleiben oder der gegenseitige Verkehr der Christen gänzlich aufgehoben werden.

In Erwägung dieser Verhältnisse sah sich Martin V. auf dem Concil von Constanz veranlaßt, zur Hebung der angeführten Mißstände eine Aenderung in der Gesetzgebung eintreten zu lassen: die Bulle, in welcher sie ausgesprochen

ist, lautet nach dem Berichte des hl. Antoninus [1]) folgendermaßen:

„Insuper ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, *Christi fidelibus* tenore praesentium *misericorditer indulgemus*, quod nemo deinceps a communicatione alicujus sacramentorum administratione vel receptione aut aliis quibuscumque divinis intus et extra praetextu *cujuscumque* sententiae, aut censurae ecclesiasticae a jure vel ab homine generaliter promulgatae teneatur abstinere, vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, *nisi sententia vel censura hujusmodi fuerit lata contra personam*, collegium, universitatem, ecclesiae communitatem, vel locum certum vel certam *a judice publicata vel denuntiata specialiter et expresse* constitutionibus apostolicis, et aliis in contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque, *salvo* si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone *adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari*, nam a communione illius, licet denuntiatus non fuerit, volumus abstineri juxta canonicas sanctiones.“

Nach dem Wortlaute dieser Constitution wären also die Gläubigen nur mehr mit Jenen den Verkehr abzubrechen verpflichtet, die vom Richter speciell excommunicirt und als solche öffentlich bekannt gemacht worden wären, ausgenommen die notorii clericorum percussores; mit allen Andern, die sich aus irgend einem

1) *Summa Theologica*, P. III. tit. XXV. c. 3. *Summa Historialis*, P. III. tit. XXII. c. 6. §. 4.

Grunde in der Excommunicatio latae sententiae befanden und über welche von Seiten des Richters noch keine öffentliche Bekanntmachung erfolgt war, konnte ungehindert in bürgerlicher wie kirchlicher Beziehung verkehrt werden und ebendamit war jener unsichere Zustand beseitigt, der bisher die Gewissen in so hohem Grade beängstigt hatte.

Aber auch das Concil von Basel [1]) befaßte sich mit den in Rede stehenden Verhältnissen und das betreffende Decret lautet:

„Ad vitandum scandala et multa pericula, subveniendumque conscientiis timoratis, statuit etiam quod nemo deinceps a communione alicujus in sacramentorum administratione vel receptione, aut aliis quibuscumque divinis, vel extra, praetextu cujuscumque sententiae aut censurae ecclesiasticae, seu suspensiones, aut prohibitionis, ab homine vel a jure generaliter promulgatae, teneatur abstinere, vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, nisi sententia, prohibitio, suspensio, vel censura hujusmodi, fuerit in vel contra personam, collegium, universitatem, ecclesiam aut locum certum aut certam, a judice publicata vel denuntiata specialiter aut expresse: *aut si aliquem ita notorie excommunicationis sententiam constiterit incidisse, quod nulla possit tergiversatione celari, aut aliquo modo juris suffragio excusari.* Nam a communione illius abstineri vult juxta canonicas sanctiones. *Per hoc tamen hujusmodi excommunicatos*, suspensos, interdictos, seu prohibitos, *non intendit in aliquo relevare, nec eis quomodolibet suffragari.*" Dieselbe Bestimmung findet sich, einige unwesentliche Aenderungen

1) Sess. XX. c. 2. *Hard.* VIII. p. 1194.

ausgenommen, wörtlich unter den Beschlüssen des fünften Laterancocils [1]) v. J. 1512—1517; deßgleichen ist sie in das Concordat [2]) zwischen Leo X. und Franz I. von Frankreich aufgenommen, nachdem sie schon vorher von der Synode von Bourges [3]) im J. 1438 recipirt worden war.

Es ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß das Decret der Basler- und Lateransynode bedeutend von den Bestimmungen des Constanzer Concils abweiche und daß die Vergünstigungen, die das letztere gewährt hatte, durch jene spätere Fassung wieder beträchtlich eingeschränkt wurden: während nämlich Martin V. nur mit Jenen den Umgang verbot, die durch richterliches Erkenntniß speciell excommunicirt worden waren, ihn dagegen völlig frei gab Denjenigen gegenüber, die sich in der Excommunicatio latae sententiae befanden, einzig ausgenommen die notorii clericorum percussores, so verlangt der Wortlaut des Basler Decrets, daß der Verkehr untersagt sein solle nicht bloß mit den speciell Excommunicirten und den percussores clericorum, sondern auch mit allen Andern, die sich aus irgend einem Grunde notorisch in der *ipso jure* eintretenden Excommunication befinden, gleichviel ob eine Bekanntmachung des Richters vorausgegangen sei oder nicht. Unter diesen Umständen fragt sich vor Allem, welche von den beiden Constitutionen nach heutigem Rechte Gültigkeit habe und über den Verkehr mit den Excommunicirten in letzter Instanz entscheide.

1) Sess. XI. *Hard.* IX. p. 1820.

2) Art. XI. Bei Münch, Concordate, I. S. 242.

3) Concil. *Bituricens.* c. 36. *Hard.* VIII. p. 1949.

Viele und angesehene Canonisten [1]) verwerfen das Decret in der Constanzer Fassung und vindiciren lediglich der Basler Constitution verbindende Gesetzeskraft. Denn das erstere finde sich nicht in den Acten des Concils, es sei zweifelhaft, ob es überhaupt von der Synode oder vom Papste herrühre und ebendeßhalb könne ihm die Kraft nicht innewohnen, dem ältern Rechte in gesetzlicher Weise zu derogiren; das Basler Decret dagegen sei unter die authentischen Concilienacten aufgenommen und zu einer Zeit entstanden, in welcher die Synode noch nicht schismatisch geworden war; zudem finde sich die Constitution mit dem Basler Wortlaute in den Acten noch eines andern allgemeinen Concils, des fünften im Lateran. Aber auch angenommen, die Fassung des Constanzer Decretes rühre wirklich von der Synode oder von Papst Martin V. her, so würde sie doch nach dem Grundsatze: lex posterior derogat priori — durch die nachfolgende Basler Constitution wieder rechtsgültig aufgehoben worden sein.

Wir vermögen den beigebrachten Gründen nicht beizustimmen und entscheiden uns für die Gültigkeit der Constanzer Constitution. Daß die letztere in den sonst sehr sorgfältig gesammelten Acten des Concils sich nicht vorfindet, hat seine Richtigkeit, aber deßhalb sind wir noch nicht zu dem Schlusse berechtigt, sie sei überhaupt weder vom Concil noch vom Papste ausgegangen. Zwar stützt sich die entgegengesetzte Annahme ausschließlich auf den Bericht des hl. Antoninus, aber wir haben nicht den

1) *Abbas*, Comment. ad c. 2 de sentent. excommunicat. in Clement. 5. 10; *Navarrus*, De poenitent. Dist. VI. § Laboret. n. 10. *Covarruvias*, Alma Mater. I. §. II. n. 7.

geringsten Grund, das Zeugniß eines Mannes zu beanstanden, der sowohl in Betreff seiner Wahrheitsliebe, als der Möglichkeit, sich gehörig zu unterrichten, allen Glauben verdient, hat er ja doch die Thatsachen, welche er berichtet, selbst erlebt. Und wie hätte er in einer so wichtigen Angelegenheit mit einem falschen Berichte hervortreten können, da die Ereignisse als kaum geschehen noch in frischem Andenken waren: hätte er nicht im Falle einer unwahren Darstellung augenblicklichen Widerspruch besorgen müssen, der von Seite der Kirche sicher erfolgt wäre, da das Decret eine so wesentliche Neuerung enthielt und die Wirkungen der wichtigsten Kirchenstrafe in so umfassender Weise beschränkte? Aber von einem Widerspruche gegen den Bericht Antonins findet sich nirgends eine Spur. Er hatte um so mehr Ursache, sich über die betreffenden Verhältnisse genau zu unterrichten, als schon damals, wie er selbst bemerkt, vielfach die Behauptung umhergetragen wurde, die Constitution sei zwar auf dem Constanzer Concil proponirt, aber von demselben, namentlich auf Betreiben der italienischen Nation, zurückgewiesen worden. Gerade diese Annahme ist es, die Antoninus entschieden bestreitet, indem er sich auf zwei in jeder Beziehung glaubwürdige Augenzeugen beruft, welche übereinstimmend versichert hätten, die Bulle sei vom Concil und zwar von allen seinen Mitgliedern angenommen worden; auch die Pariser Universität habe sie acceptirt [1]). Wie hätte eine solche Behaup-

1) *Summa Theologica*, l. c.: „Duo *venerabiles viri famosi in vita et scientia*, quorum unus doctor in theologia, alter in jure et episcopus, scilicet dominus Nicolaus de Dinchelserbuhel, et dominus Andreas postea episcopus Posnaniensis in Polonia, *qui fuerunt praesentes in concilio Constantiensi*, ubi facta fuit dicta constitutio,

tung, da die Betheiligten großentheils noch lebten, aufgestellt werden können, wenn sie nicht durchaus wahr gewesen wäre? Antoninus erwähnt noch einer andern Meinung, die damals vielfach Glauben gefunden und darin bestanden habe, daß die Constitution zwar vom Concile oder dem Papste ausgegangen sei, aber nicht für immer, sondern nur auf fünf Jahre, nämlich bis zum nächsten Concile, Gültigkeit gehabt haben solle. Auch dieß zieht er in den bestimmtesten Ausdrücken in Abrede und beruft sich auf den Cardinal Julian Cäsarini, der über diese Angelegenheit befragt die Antwort gegeben habe, daß das Constanzer Decret schon vom Augenblicke seiner Abfassung an bestimmt gewesen sei, für die ganze Kirche und für alle Zukunft zu gelten [1]). Martin V. selbst habe sich in diesem Sinne geäußert: als der Bischof Andreas von Posen nach dem Concil von Siena, dem er angewohnt, nach Rom sich begeben und in der Meinung, das Constanzer Decret gelte nur auf fünf Jahre, den Papst gebeten habe, er möge ihm auf dem Wege der Gnade die Vergünstigungen des Decretes für immer verleihen, sei ihm von Martin selbst geantwortet worden, daß es einer solchen Gnadenbezeugung nicht bedürfe, indem das Decret den Concordaten einverleibt sei und er eingewilligt habe, daß es für alle Zukunft ge-

dixerunt *ipsam acceptatam ab omnibus* et perpetuam et unam de concordatis. *Magistri etiam universitatis Parisiensis* acceptaverunt ipsam constitutionem, quia in ea dicitur: *Omnibus Christi fidelibus.*"

1) L. c.: „Dominus Julianus auditor camerae Apostolicae vir jureperitus et famosus postmodum cardinalis effectus super hoc consultus dixit, tale indultum datum non solum Germanicis, *verum etiam omnibus christianis et de jure esse perpetuum*, quia ista est natura *constitutionis ipsius*, nisi revocetur. Non fuit autem revocata."

setzliche Gültigkeit habe [1]). — Wie richtig und wahr die Behauptung des hl. Antoninus sei, beweist das ebengenannte Concordat der deutschen Nation, das auf dem Concil von Constanz mit Martin V. abgeschlossen wurde und art. VII. das in Rede stehende Decret wörtlich in der Fassung enthält [2]), in welcher Antoninus es mittheilt. Wie wäre dieß möglich, wenn Concil und Papst dem Inhalte desselben nicht schon von Anfang an zugestimmt hätten? Man sage nicht, es sei ursprünglich zu Constanz verworfen, aber den Deutschen endlich zugestanden worden, weil eben der Papst ihrem Andringen nicht mehr habe widerstehen können: es gelte also höchstens für Deutschland, nicht aber für die ganze Kirche. Eine derartige Vermuthung läßt sich nicht mit einer einzigen historischen Thatsache unterstützen, sie widerspricht den Zeugnissen jener Männer, die Antoninus als Augenzeugen für seine Erzählung in Anspruch nimmt und die ausdrücklich versichern, die Constitution sei für die ganze Kirche bestimmt gewesen; außerdem wird jene Annahme noch durch den Umstand sehr unwahrscheinlich gemacht, daß die damaligen Verhältnisse, wenn den bestehenden Uebelständen abgeholfen werden sollte, ein

1) Dominus Andreas Posnani episcopus post celebratum concilium Senis, cui etiam interfuit, vadens ad curiam ad visitandum Martinum V. Papam, quum ipse putaret dictam constitutionem fuisse temporalem, scilicet per quinquennium tantum, et sic jam exspirasset, loquens cum Papa petivit ab eo, ut concederet sibi ex gratia uti tali sententia sive dispensatione, quam continebat illa constitutio. Respondit Papa: „*Vos scitis, illam esse unam de concordatis.*" Et quum ipse episcopus quinquennialem esse objiceret, dixit Papa: „*Ego volo, quod semper duret.*"

2) *Von der Hardt*, Constantiense Concil. T. I. p. 1055 seqq. *Hartzheim*, Concil. German. T. V. p. 142 seqq.

Decret gerade mit diesem Inhalte nothwendig machten: jene Verhältnisse bestanden aber nicht bloß in Deutschland, sondern überall, Papst und Concil kannten dieselben, sie hatten den Willen, ihnen ein Ziel zu setzen, warum sollten sie es unterlassen haben, dasjenige Mittel zu ergreifen, das allein vollständig zum Ziele führte?

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß, obwohl das Decret, wie es vom hl. Antoninus überliefert wird, in den Synodalacten sich nicht vorfindet, wir dennoch kein Recht haben, zu behaupten, es sei überhaupt in Constanz nicht erlassen worden — weder vom Concil noch vom Papste, vielmehr sprechen alle Gründe für die Wahrheit der Erzählung Antonins. Hiemit gelangen wir zur zweiten Einwendung der Gegner, wornach dasselbe, auch wenn es wirklich in Constanz entstanden sein sollte, doch durch die nachfolgende Basler Constitution in rechtskräftiger Weise wieder aufgehoben worden sei. Wir haben zur nähern Würdigung dieses Einwandes nicht nöthig, darüber eine Untersuchung anzustellen, ob das Basler Decret erlassen sei noch bevor die Synode schismatisch geworden und ob es die nachherige Bestätigung des Papstes wirklich erhalten habe, Fragen, die von den Canonisten je nach der Stellung, die sie zu der einen oder andern der beiden Constitutionen einnehmen, sehr verschieden beantwortet wurden: was hier allein entscheidet und allen Zweifeln über Gültigkeit oder Ungültigkeit des Basler Decrets unbedingt ein Ziel setzt, ist die Thatsache, daß dasselbe, wie auch die gleichlautende Verfügung des Lateranconcils, niemals in der Kirche recipirt wurde, vielmehr erfreute sich gleich von Anfang das Constanzer Decret der allgemeinen Zustimmung und alle nachfolgenden Verfügungen über unsern

Gegenstand blieben völlig unbeachtet [1]); selbst in Frankreich, wo doch der Basler Wortlaut in das Concordat aufgenommen worden war, brach sich die Constanzer Constitution alsbald Bahn und fand allgemeine Anerkennung [2]). Sie hat durch Verjährung und Gewohnheit allein auf Gültigkeit Anspruch zu machen, keiner der neuern Canonisten zieht dieselbe in Zweifel, Benedikt XIV. thut der Behauptung Fagnanis [3]), daß das Constanzer Decret, wenn auch nicht durch das Basler, so doch durch das Laterranconcil aufgehoben worden sei, mit den Worten Erwähnung: „doctrina ejus fere communiter rejecta est, cum *ubique moribus sit recepta* laudata (Martini V.) Constitutio: *ad evitanda*" [4]), und daß der heilige Stuhl noch in den neuesten Zeiten in Gemäßheit der Constanzer Bulle entschieden habe, wird im unmittelbar Nachfolgenden dargethan werden. Der Grund der allgemeinen Reception derselben ist auch leicht aufzufinden: sie allein beseitigte in nachhaltiger Weise die bestehenden Mißstände und entsprach nach allen Seiten dem Zwecke, dem sie dienen sollte, während die Bestimmungen des Basler und Lateranconcils an den Verhältnissen, die die Strenge des alten Rechts herbeigeführt hatte, nur sehr wenig änderten und den Zustand der Unsicherheit,

---

1) *Benedict.* XIV., De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n. 2: „Quamvis per Canonem Concilii Constantiensis a Martino V. approbatum, qui incipit *Ad vitanda, quique in suo semper vigore permansit, non obstantibus contrariis subsequentibus Constitutionibus Conciliorum Basileensis et Lateranensis*, nonnihil relaxata fuerit disciplina etc."

2) *Van-Espen*, Tract. de Censur. c. VII. §. 5. *Alterius*, l. c. p. 55.

3) *Comment.* ad c. 1 X de schismat. 5. 8. n. 55 seqq.

4) De synodo dioeces. L. XII. c. 5. n. 4.

der die Gewissen beängstigte und beseitigt werden sollte, in der Hauptsache fortbestehen ließen [1]).

Wenn wir also an der Fassung der Bulle festhalten müssen, die vom Constanzer Concil ausgegangen ist und auch in das Concordat der deutschen Nation aufgenommen wurde, so liegt uns jetzt ob, den Inhalt derselben und die Art und Weise, wie sie dem ältern Rechte derogirte, des Nähern auseinanderzusetzen.

In erster Linie spricht sich die Constitution dahin aus, daß fernerhin Niemand mit einem Excommunicirten den Verkehr abzubrechen verpflichtet sein solle, „nisi sententia vel censura fuerit lata contra personam certam a judice publicata vel denuntiata specialiter et expresse." Daraus folgt in Betreff der ipso jure eintretenden Excommunication, daß sie das Verbot des Umgangs nur mehr dann in sich schließe, wenn der Richter öffentlich und speciell erklärt, dieser oder jener habe das mit dem Banne bedrohte Vergehen wirklich begangen und sei in Folge hievon in die Strafe der Excommunication verfallen. Während also das ältere Recht verlangte, daß Jeder den ipso facto Excommunicirten strenge zu meiden habe, sobald er auf irgend eine Weise, wenn auch nur ganz privatim, Kenntniß von der eingetretenen Strafe erlangt habe — und während aus dieser Forderung bei Beurtheilung des jeweiligen Thatbestandes die beunruhigendsten Zweifel entstanden, ob er

---

1) *Suarez*, l. c. Disput. IX. sect. 2. n. 5: „Constitutio illa, prout ex Concilio Constantiensi refertur, *utilissima est ad finem in eadem constitutione expressum*, scilicet ad vitanda scandala et sedandas timoratas conscientias: *ergo cum ob eam causam communi consuetudine probata et recepta sit*, non est cur amplius restringatur."

gemieden werden müsse oder nicht, ob im erstern Falle bei der Unsicherheit der ganzen Angelegenheit nicht die christliche Liebe und Schonung, im letztern aber die bestehenden Kirchengesetze verletzt werden, bestimmt nunmehr die Constitution Martins V., daß ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, nur in den ganz evidenten Fällen, in welchen die Excommunication vom Richter speciell bekannt gemacht worden, also ein Zweifel der angegebenen Art gar nicht mehr möglich ist, der Verkehr gemieden werden müsse, in allen andern aber ungestört fortgesetzt werden dürfe. Daraus ergibt sich von selbst, daß der Umgang, solange keine richterliche Bekanntmachung erfolgte, vollständig gestattet sei, mag auch der Einzelne oder die Gesammtheit von dem Vorhandensein des Vergehens und der deßhalb eingetretenen Excommunication noch so genaue Kenntniß haben — und wenn die Glosse [1]) die entgegengesetzte Meinung zu vertheidigen sucht, so liegt doch die eben ausgesprochene Anschauung in der Tendenz und dem Wortlaute der Constitution, weßwegen die letztere mit wenigen Ausnahmen allgemein in diesem Sinne interpretirt wurde [2]). Von dem gleichen Standpunkte aus findet eine weitere Frage ihre genügende Lösung. Wenn der kirchliche Richter einer bestimmt bezeichneten Person gegenüber erklärt, sie solle, falls sie dieß oder jenes thue, ipso facto excommunicirt sein, so tritt im Falle des Ungehorsams die angedrohte Strafe factisch zwar ein, aber Niemand ist verpflichtet, den Gebannten auch zu meiden, denn das

1) Ad c. 21 X de sent. excomm. 5. 39 verb. *quisquis furtum.*
2) *Alterius*, l. c. p. 56.

Gesetz verlangt, um diese Wirkung herbeizuführen, daß die *sententia* vom Richter öffentlich bekannt gemacht worden sei: im vorliegenden Falle aber liegt eine bloße öffentliche Androhung der Excommunication vor. Soll also der Betreffende auch gemieden werden, so ist nöthig, daß der wegen Nichterfüllung der gestellten Bedingung eingetretene Bann nachher vom Richter noch speciell publicirt werde [1]). — Die Constitution Martins V. hat allgemeine Gültigkeit und ist ein Bestandtheil des gemeinen Rechts: es kann demgemäß kein kirchlicher Richter im Widerspruch mit derselben auf ein bestimmtes Vergehen die ipso facto eintretende Excommunication setzen und damit die Forderung verbinden, es solle Jeder, der sich desselben schuldig mache, augenblicklich gemieden werden, auch ohne daß vorher eine specielle Publication erfolgt sei. Mit diesem Beisatze hatte eine Synode von Salamanca über Diejenigen, welche ohne vorausgegangene Proclamation eine Ehe eingehen würden, die Excommunication verhängt und Benedikt XIV. bemerkt, daß die genannte Verordnung mit Rücksicht auf jenen Zusatz als mit der Constitution *Ad vitanda* im Widerspruch stehend keine verbindende Kraft habe [2]).

Was die vom Richter ausgehende *Excommunicatio*

---

1) *Suarez*, l. c. n. 10.

2) *De synodo dioeces.* L. XII. c. 5. n. 4: „At ejusmodi constitutio, quoad secundam sui partem, *sustineri minime potuit*, quoniam evitandos pronunciabat, qui, juxta canonicas sanctiones, evitandi nequaquam sunt: in celebri enim Extravaganti Martini V. incipien. *Ad evitanda*, edita in Concilio Constantiensi, evitandi decernuntur *solum excommunicati publice et nominatim denunciati*, ac publici et notorii clericorum percussores.“

ferendae sententiae betrifft, so gelten ganz dieselben Grundsätze: sie verpflichtet erst dann zum Abbrechen des Verkehrs, wenn die Sentenz öffentlich bekannt gemacht worden ist. Während nach älterem Rechte die betreffende Verpflichtung auch vor erfolgter Publication für Jeden bestand, der auf irgend eine Weise in Erfahrung gebracht hatte, dieser oder jener sei vor Gericht mit der Excommunication belegt worden, hat die Extravagante *Ad vitanda*, um jeden Zweifel für immer zu beseitigen, jene Pflicht auch hier auf die ganz evidenten Fälle beschränkt, in welchen eine specielle richterliche Bekanntmachung vorliegt, in allen andern aber den Verkehr unbedingt freigegeben, selbst wenn der Einzelne von dem Factum der Excommunication privatim hinreichende Kenntniß hat [1]). Um diese große Vergünstigung an einem eclatanten Beispiele zu veranschaulichen, sagen die Canonisten, daß der Pfarrer, der die richterliche Sentenz zum Zwecke der Publication bereits in Händen habe, also in authentischer Weise von der verhängten Excommunication unterrichtet sei, mit dem Gebannten immer noch verkehren dürfe — und ihn erst von dem Augenblicke an zu meiden verpflichtet sei, in welchem er die Publication vollzogen habe, denn erst mit der letztern sei die Bedingung eingetreten, an welche Martin V. das Abbrechen des Verkehrs geknüpft habe [2]).

Dem Gesagten zufolge ist sowohl bei der Excommunicatio latae als ferendae sententiae der Gebannte erst dann

---

1) Dieß ist die allgemein recipirte Interpretation der Constanzer Bulle. *Van-Espen*, Jus Ecclesiast. P. III. tit. XI. c. 4. n. 17.

2) *Suarez*, l. c. n. 8 in fin.

zu meiden, wenn die Sentenz vorher vom Richter speciell bekannt gemacht wurde: aber welcher Grad von Publicität wird erfordert, um die Gläubigen zum Abbrechen des Verkehrs zu verpflichten? Von Seiten des Richters ist nöthig, daß er die Sentenz entweder beim öffentlichen Gottesdienste in der Kirche, oder durch Anheften derselben an den gewöhnlichen öffentlichen Orten, oder überhaupt durch Anwendung aller derjenigen Mittel bekannt machen lasse, die nach der bestehenden Ortsgewohnheit zur gültigen Publication richterlicher Erkenntnisse für nöthig erachtet werden. — Der Name des Excommunicirten ist jedesmal ausdrücklich anzuführen, oder, wenn dieß als unthunlich erscheint, müssen doch wenigstens solche Umstände und Merkmale namhaft gemacht werden, daß über die Person, die gemeint ist, kein Zweifel obwalten kann [1]). Wenn die Sentenz Eine oder mehrere Personen mit Namen nennt, die andern aber nicht, z. B. wir excommuniciren den Petrus und seine Anhänger, Begünstiger rc., so sind nur die mit Namen Aufgeführten zu meiden, nicht aber die Uebrigen, auch wenn sie hinlänglich bekannt sein sollten, denn nur jene, nicht aber diese, sind, wie die Extravagante *Ad vitanda* verlangt, *specialiter et expresse* zur öffentlichen Kenntniß gebracht worden. So hat in neuester Zeit auch

---

1) In dieser Weise lautete die Excommunicationssentenz Pius' VII. gegen Napoleon: der Name war nicht speciell genannt, aber die Person des Kaisers so deutlich bezeichnet, daß weder er noch sonst Jemand über den wahren Inhalt und die eigentliche Bedeutung der Bulle in Ungewißheit war. Der Beweis für das Erstere liegt darin, daß er die weitere Verbreitung der Bulle zu hindern suchte, das Letztere geht aus dem Enthusiasmus hervor, mit welchem dieselbe von den Völkern aufgenommen wurde.

der heilige Stuhl ausdrücklich entschieden. Als über Napoleon die Excommunication ausgesprochen war, handelte es sich darum, ob die Gläubigen mit Denjenigen, die in der Bulle als „mandantes, fautores, consultores, adhaerentes etc.“ bezeichnet und mit derselben Strafe belegt worden waren, den Umgang abzubrechen haben oder nicht: eine zu diesem Zwecke eigens niedergesetzte Congregation entschied sich für die verneinende Ansicht, „weil die Betreffenden nur mit allgemeinen Ausdrücken ohne specielle Benennung eines Einzelnen in der Bulle erwähnt worden seien [1]).“ — Dieß sind die Regeln, welche bei der Publication von Seiten des Richters zu beobachten sind: sollen die Gläubigen verpflichtet sein, sich des Umgangs zu enthalten, so wird ihrerseits erfordert, daß sie durch eigene Sinnenwahrnehmung von der erfolgten Publication sich überzeugten oder von derselben doch durch andere Personen in zuverläßiger Weise die nöthige Kenntniß erhielten. Ein bloß unbestimmtes Gerücht, Dieser oder Jener sei als Excommunicirter öffentlich bekannt gemacht worden, reicht nicht hin, um in der angegebenen Richtung zu verpflichten, denn sonst würde derselbe Zustand des Zweifels und der Unsicherheit, der durch die Constanzer Bulle beseitigt werden sollte, aufs Neue wieder herbeigeführt.

Von der allgemeinen Vergünstigung, daß nur mehr die Excommunicirten gemieden zu werden brauchen, welche speciell publicirt worden sind, nimmt jedoch die Extravagante Martins V. Einen Fall aus, wenn sie sagt:

---

1) Neueste Geschichte der Kirche Christi. Aus dem Italienischen. Augsburg 1836. Bd. III. S. 493.

„salvo si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari, nam a communione illius, *licet denuntiatus non fuerit*, volumus abstineri *juxta canonicas sanctiones.*"

In Betreff der Percussores clericorum soll also das ältere Recht insoferne bestehen bleiben, als sie zu meiden sind, sobald die frevelhafte Handlung offenkundig und notorisch ist, so daß eine vorausgehende Publication nicht erfordert wird. Ueber den Grad der Notorietät enthält die Constitution zwei limitirende Beisätze, die wohl zu beachten sind. Nach dem ersten muß sie so groß sein, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari. Ein bloßes Gerücht, Dieser oder Jener habe sich des in Rede stehenden Vergehens schuldig gemacht, reicht also, auch wenn es noch so allgemein verbreitet sein sollte, nicht hin [1]), um den Verkehr mit dem Betreffenden sündhaft zu machen, sondern es muß die That selbst im Angesichte des Volkes oder doch einer solchen Anzahl von Personen geschehen sein, daß anzunehmen ist, sie werde alsbald in glaubwürdiger Weise zur öffentlichen Kenntniß gelangen. Dann erst liegt die geforderte Notorietas facti vor. Wie viele Personen zu diesem Zwecke nöthig seien, läßt sich durch eine allgemein gültige, auf alle Verhältnisse anwendbare Regel nicht bestimmen: es hängt dieß von den äußern Umständen, von dem Charakter der betreffenden Personen, von der Zeit, in welcher die Handlung vorfiel, von dem Orte ab, wo sie begangen wurde, und es muß die Ent-

1) c. 8 X de cohabit. cleric. 3. 2.

scheidung, ob die vom Gesetze geforderte Notorietät wirklich vorliege, im speciellen Falle dem klugen Ermessen des Einzelnen anheimgestellt bleiben [1]). Aber wie verhält es sich mit den Augenzeugen, die bei der Percussio anwesend waren? Haben diese den Betreffenden sogleich zu meiden? — Wenn die Anzahl oder die sonstigen Eigenschaften der Anwesenden vermuthen lassen, daß durch sie die That alsbald zur öffentlichen Kunde werde gebracht werden, so hat der einzelne Augenzeuge auch alsbald den Verkehr abzubrechen, denn das Factum fängt bereits an, die nöthige Notorietät zu erlangen und ist wenigstens im moralischen Sinne schon offenkundig geworden. Kann aber in Erwägung der obwaltenden Verhältnisse mit Sicherheit angenommen werden, die anwesenden Personen werden schweigen und die Handlung nie zur allgemeinen Kenntniß gelangen, so sind die Augenzeugen für jetzt und die Zukunft ebenso wenig als Jene, die von der Angelegenheit gar nichts wissen, zum Abbrechen des Verkehres verpflichtet, denn derjenige Grad von Notorietät, den das Gesetz verlangt, — quod factum non possit aliqua tergiversatione celari — ist weder jetzt vorhanden, noch wird er voraussichtlich jemals eintreten. — Nach dem zweiten limitirenden Zusatze muß die That so offenkundig sein, quod aliquo suffragio non possit excusari, d. h. es muß allgemein bekannt sein, daß sie wirklich in böser Absicht und mit Vorbedacht verübt wurde, also in keiner Weise entschuldigt werden könne. Herrscht darüber ein Zweifel, ob der Betreffende sich nicht etwa im Stande der Nothwehr befunden, oder ob er sich nicht vielleicht in der Person getäuscht und einen

---

1) *Suarez*, l. c. n. 11.

Kleriker mißhandelt habe, den er für einen Laien hielt 2c., so ist Niemand verpflichtet, den Percussor zu meiden, die Verbindlichkeit hiezu tritt vielmehr nach dem Wortlaute der Constitution erst dann ein, wenn allseitig gewiß ist, es stehe dem Verbrecher lediglich kein Entschuldigungsgrund zur Seite. Aber eben um zu dieser Gewißheit zu gelangen, ist eine förmliche Untersuchung des Thatbestandes und ein richterliches Erkenntniß nothwendig: rechnen wir noch hinzu, daß auch in Betreff des ersten Zusatzes in der Regel nur der Richter wird entscheiden können, ob die vom Gesetze geforderte Notorietät wirklich vorliege, so ist leicht ersichtlich, daß die gegenüber den Percussores clericorum statuirte Ausnahme nur in den seltensten Fällen Platz greifen werde, daß vielmehr bei ihnen, wie bei allen andern Excommunicirten, eine richterliche Entscheidung und die Bekanntmachung derselben werde vorausgehen müssen, um die Gläubigen zur Aufhebung des Umgangs wirklich zu verpflichten [1]).

Es ist vielfach die Behauptung aufgestellt worden [2]), nicht bloß die Percussores clericorum, sondern auch die Häretiker und Schismatiker seien von den Vergünstigungen der Bulle *Ad vitanda* ausgeschlossen und müssen, auch wenn sie vorher nicht speziell publicirt worden seien, dennoch gemieden werden, sobald ihr Vergehen auf irgend eine Weise zur öffentlichen Kenntniß gelangt sei. Allein in den Worten der Constitution selbst findet sich für diese Annahme nicht der geringste Anhaltspunkt, sie gestattet vielmehr in ganz allgemeinen Ausdrücken das in Rede

1) *Van-Espen*, Tract. de Censur. c. VII. §. 6.

2) *Soto*, Comment. in quartum Sententiarum. Dist. XXV. quaest. I. art. 1. 3. *Bellarmin*. De Romano Pontifice, L. II. c. 30.

stehende Privilegium gegenüber von allen Excommunicirten — *cujuscunque* sententiae aut censurae ecclesiasticae ab homine vel a jure, mit alleiniger Ausnahme der Percussores clericorum: also sind alle übrigen Excommunicirten, unter welche auch die Häretiker und Schismatiker gehören, nicht ausgeschlossen und wir werden die letztern unter die Bestimmungen der Constitution mit um so größerm Rechte subsumiren, als für die Anwendung derselben gegenüber von Häresie und Schisma ganz dieselben Gründe sprechen, wie bei den andern Excommunicirten. Oder sollten nicht auch bei ihnen Zweifel entstehen können, ob Dieser oder Jener wirklich ein Häretiker rc. sei oder nicht, ob er also gemieden werden müsse oder nicht, — und wird es nicht auch hier zur Beruhigung und Erleichterung der Gewissen nöthig sein, zu bestimmen, daß der Verkehr nur in den ganz evidenten Fällen, wo ein öffentliches Erkenntniß des Richters vorliegt, aufzuheben sei, in allen andern aber fortgesetzt werden dürfe? Gerade die Erwägung, daß die Häretiker und Schismatiker unter demselben Gesichtspunkte zu betrachten seien, wie alle übrigen Excommunicirten, hat vielleicht den Papst Martin V. veranlaßt, in so allgemeinen Ausdrücken zu sprechen und der Häretiker rc. nicht ausdrücklich zu erwähnen, da es sich ja von selbst verstand, sie unter die Bestimmungen der Bulle zu subsumiren. Zwar bemerkt Hr. Dr. Schöttl[1]), Martin V. habe bei Abfassung der Constitution vorherrschend nur die Schismatiker, nicht aber die Häretiker im Auge gehabt und seine In-

---

1) In der trefflichen Schrift: Die gegenseitige Gemeinschaft in Kulthandlungen zwischen Katholiken und Akatholiken. Regensburg, 1853. S. 47 ff.

tention sei nicht dahin gegangen, den Verkehr mit den letztern zu erleichtern, weil es damals überhaupt keine Häretiker, die der Kirche als consistente Masse gegenübergestanden wären, gegeben habe. Die Bulle müsse nach den Verhältnissen, unter deren Einfluß sie entstanden sei, beurtheilt werden, könne sich also zunächst nicht auf die Häretiker beziehen: wenn man sich für unsere Verhältnisse auf sie berufe, so sei dieß eine bloß doctrinelle Anwendung derselben und es müsse immer noch der kirchlichen Auctorität überlassen bleiben, die Beziehungen der Gläubigen zu den Häretikern **quoad communicationem in sacris et extra** in definitiver Weise zu regeln. — Allein in erster Linie handelt es sich bei Beurtheilung eines Gesetzes nicht darum, von welchen persönlichen Anschauungen und Rücksichten der Gesetzgeber etwa geleitet gewesen sei, sondern darauf kommt es an, was er öffentlich als Motiv seiner gesetzlichen Anordnungen namhaft macht. Die Bulle selbst aber sagt, sie sei erlassen worden **ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt**: dieser Grund muß in Betreff der Häretiker ebenso gut geltend gemacht werden, wie bei andern Excommunicirten, — darum hat sie das Gesetz positiv nicht ausgeschlossen, mithin sind auch wir nicht berechtigt, sie auszuschließen. — Wenn wir sodann auch zugeben, das Augenmerk Martins V. sei bei Erlassung der Bulle vorherrschend auf das Schisma gerichtet gewesen, so hatte doch der Papst auf dem Concil von Constanz immerhin noch Gründe genug, auch die Häretiker in den Kreis seiner Erwägungen zu ziehen: die Wicliffiten hatten in England zahlreichen Anhang, Hus und Hieronymus von Prag waren kurz vorher am Sitze des Concils gleichsam unter den Augen des Papstes ver-

brannt worden, der Fanatismus der Secte, sowie der Charakter des Volkes, dem sie angehörte, ließen nicht erwarten, sie werde alsbald ihr Ende finden. Wir werden demgemäß, „ohne Martin V. zum Propheten zu machen", annehmen dürfen, er habe bei Abfassung der Bulle nicht allein die Schismatiker, sondern auch die Häretiker im Auge gehabt. Aber auch ganz abgesehen von diesen Verhältnissen und vorausgesetzt, Martin habe nicht für nöthig erachtet, auch den Häretikern seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, so enthält die Bulle jedenfalls eine Vergünstigung für die Gläubigen, die an Ausdehnung und Bedeutung gewann, wenn sie auch den Häretikern gegenüber in Anwendung gebracht wurde. Nun aber ist es ein allgemeiner Grundsatz des Rechts, daß Vergünstigungen, soweit immer der Wortlaut des Gesetzes es gestattet, ausgedehnt werden dürfen [1], mithin würden die Gläubigen die Grenzen ihrer Befugniß nicht überschritten haben, wenn sie die Extravagante *Ad vitanda* auch auf die Häretiker angewendet hätten, da der Wortlaut derselben einer derartigen Interpretation nicht im Geringsten entgegensteht. In der That auch wurde sie practisch immer in diesem Sinne aufgefaßt: seit Jahrhunderten leben und verkehren die Katholiken Deutschlands mit ihren akatholischen Mitbürgern in der freiesten Weise und nie ist von Seiten der Kirche hiegegen Widerspruch erhoben oder vor dieser Praxis wenigstens gewarnt worden, was nicht möglich wäre, wenn das ältere Recht noch bestünde und die Constanzer Bulle in dieser Richtung nichts geändert hätte. Man könnte geltend machen,

1) c. 15 de regul. jur. VI. 5. 12: „Odia restringi, et *favores convenit ampliari.*"

daß aus jenem Schweigen der Kirche auf ihre Zustimmung nicht geschlossen werden dürfe, da sie dasselbe nur deßwegen beobachte, weil die nun einmal bestehenden Verhältnisse eine strenge Anwendung des Rechtes unmöglich machen, allein hiegegen spricht der Umstand, daß die angesehensten ihrer Canonisten die Befugniß der Gläubigen, mit den nicht denunciirten Häretikern zu verkehren, allgemein anerkennen und dieselbe gerade aus der Bulle *Ad vitanda* ableiten. So sagt Benedict XIV. ausdrücklich[1]): „Quamvis per Canonem Concilii Constantiensis a Martino V. approbatum, qui incipit *Ad evitanda*, ... nonnihil relaxata fuerit disciplina in eo, quod pertinet *ad conversandum, atque etiam in Divinis communicandum cum haereticis, qui tolerantur et expresse denunciati non sunt tamquam vitandi*, non idcirco tamen arbitrari debent Catholici etc.“ — In Erwägung all dieser Umstände glauben wir annehmen zu dürfen, daß der Verkehr mit den Häretikern, wie er heutzutage allgemein besteht, nicht auf einer bloß doctrinellen Anwendung der Constanzer Bulle beruhe und daß eine definitive Regelung dieser Angelegenheit nicht erst zu erwarten sei, sondern daß sie in der Constitution *Ad vitanda* bereits vorliege und jener Verkehr nichts Anderes sei, als die Ausübung eines Rechtes, das Martin V. den Gläubigen einräumte.

Für das richtige Verständniß der Constanzer Bulle sind fernerhin die Eingangsworte derselben von der größten Wichtigkeit und müssen bei der Frage nach Ausdehnung und Anwendbarkeit der dort gemachten Concessionen sorg-

---

1) De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n 2. Cfr. *Devoti*, Institution. Can. L. IV. tit. XVIII. §. 11.

fältig in Betracht gezogen werden. Der Papst sagt in dieser Richtung: Ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, *Christi fidelibus* tenore praesentium *misericorditer indulgemus* etc." Die Bestimmungen der Bulle sind also unter dem Gesichtspunkte eines Indultes, einer Gnadenbezeugung aufzufassen — und zwar ist dieselbe nur den Gläubigen eingeräumt worden, nur ihnen will eine Gewissenserleichterung gewährt und nur ihnen gestattet werden, mit den Excommunicirten, die nicht speciell bekannt gemacht wurden, den Verkehr fortzusetzen, diesen selbst aber soll dadurch nicht die geringste Vergünstigung zu Theil werden und für sie das ältere Recht, wornach sie ihrerseits von jedem Umgang mit den Gläubigen sich fernzuhalten haben, unverändert fortbestehen. Diese Tendenz des Gesetzgebers ist in der Fassung des Basler und Lateranensischen Decretes noch deutlicher in den Schlußworten desselben ausgesprochen: „Per hoc tamen ejusmodi excommunicatos, suspensos et interdictos seu prohibitos *non intendimus in aliquo relevare, nec eis quomodolibet suffragari.*" Obwohl dieser Zusatz in der Constanzer Bulle sich nicht findet, so liegt er doch, wie die Canonisten übereinstimmend bemerken [1]), in den Worten derselben: „Christi fidelibus misericorditer indulgemus," — und daß sie gleich anfangs in diesem Sinne aufgefaßt wurden, bezeugt Antoninus, wenn er sagt [2]): „Nec per Constitutionem Constantiae factam *tollitur, quin ipse excommunicatus debeat se subtrahere a communione* fidelium in divinis," was nicht behauptet

1) *Suarez*, l. c. n 15.

2) *Summa Theolog.* l. c. c. II. §. 2.

werden könnte, wenn die Vergünstigungen der Constitution beiden Theilen, den Excommunicirten wie den Gläubigen, gleichmäßig eingeräumt worden wären. — Aus dem Umstande, daß nur den Gläubigen ein Zugeständniß gemacht werden wollte, ergibt sich sodann als weitere Consequenz, daß dieselben mit den nicht speciell genannten Excommunicirten umgehen können, aber nicht müssen und daß die letztern die Fortsetzung des Verkehrs ihrerseits nicht als ein Recht beanspruchen dürfen.

Endlich fügen wir noch die Bemerkung bei, daß sich in Folge der oft genannten Bulle ein neuer Sprachgebrauch gebildet hat. Seit dem Constanzer Concil zerfallen die Excommunicirten in zwei Classen: in solche, die nicht speciell publicirt wurden und mit welchen der Umgang gestattet und in solche, deren Excommunication vom Richter bekannt gemacht worden ist und die von den Gläubigen gemieden werden müssen. Jene bezeichnen die Canonisten als Excommunicati *tolerati*, diese als Excommunicati *non tolerati* sive *vitandi*, ein Sprachgebrauch, der noch heute in allgemeiner Uebung ist. Der Erste, der sich desselben bediente, ist unseres Wissens Dominicus Soto [1].

Nachdem wir nun über die berühmte Extravagante *Ad vitanda* das Nöthige beigebracht haben, kehren wir zu unserer ursprünglichen Frage zurück, ob das Verbot des öffentlichen Gebetes und der Darbringung des hl. Meßopfers auf alle Excommunicirten ohne Unterschied, die tolerati wie vitandi, sich erstrecke oder ob nur die letztern darunter begriffen seien? Eine ziemliche Anzahl von Rechts-

---

1) *Comment.* in quartum Sentent. Dist. I. quaest. V. art. 6. proposit. 7.

lehrern und Moralisten [1]) vertreten die Ansicht, daß allerdings die Excommunicati vitandi unbedingt von den genannten kirchlichen Wohlthaten ausgeschlossen seien, dagegen dürfe für die tolerati ohne Bedenken öffentlich gebetet und das hl. Meßopfer dargebracht werden. Dieß folge schon aus dem Wortlaute der Bulle, denn sie gestatte den Umgang mit den nicht speciell Excommunicirten „in sacramentorum administratione et receptione *aut aliis quibuscunque divinis*“: der letztere allgemeine Ausdruck lasse sich sehr gut auf die kirchlichen Gebete rc. beziehen und dieß um so mehr, als die Gnaden- und Gunstbezeugungen der Bulle nach dem bekannten Satze — favores convenit ampliari — soweit als nur immer möglich ausgedehnt werden dürfen. Ferner ergebe sich die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht aus dem Umstande, daß das kirchliche Begräbniß den Excommunicatis toleratis gestattet sei: bei demselben bilden die betreffenden kirchlichen Gebete die Hauptsache und wo es gewährt werde, geschehe es um dieser Gebete willen, mithin müsse es erlaubt sein, für diese Classe von Excommunicirten zu beten, weil ja sonst die Einräumung des Begräbnisses für sie gar keinen Sinn hätte. — Außerdem gestatte die Kirche das Gebet für Heiden und Ungläubige, die doch nie zu ihren Gliedern gehörten: um so mehr müsse es daher erlaubt sein für die Excommunicati tolerati zu beten, die mit dem Leibe der Kirche immerhin noch in einer gewissen Verbindung stehen. — Endlich bete die Kirche im Officium des heiligen Charfreitags öffentlich

1) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 36. ad dub. secund. — und die bei *Tournely*, Curs. Theolog. Tract. de Censur. P. II. c. I. sect. 1 genannten Autoren.

für Häretiker und Schismatiker, die als solche zu den Excommunicirten gehören: was aber die Kirche selbst thue, könne sie Andern nicht verbieten, mithin sei das Gebet ꝛc. für die Excommunicati tolerati erlaubt.

Aber so einleuchtend diese Argumente auf den ersten Anblick zu sein scheinen, so glauben wir doch an der entgegengesetzten Meinung [1]), wornach auch die tolerati vom öffentlichen Gebete ꝛc. ausgeschlossen sind, festhalten zu müssen. Denn

1) die Constitution *Ad vitanda*, auf welche hier Alles ankommt, wollte den Excommunicirten in keiner Weise irgendwelche Vergünstigung einräumen, für sie sollte vielmehr die ganze Strenge des alten Rechts bestehen bleiben: nun aber würde die Theilnahme an dem öffentlichen Gebete ꝛc. eine sehr große Vergünstigung in sich schließen und die ältere Gesetzgebung zu Gunsten der Excommunicirten bedeutend geändert werden, mithin kann die Constitution unmöglich in diesem Sinne interpretirt werden.

2) Die Wirkungen der schwersten Kirchenstrafe würden durch jene Annahme auf ein Minimum reducirt. Denn wenn in allen andern Dingen der Umgang mit den nicht speciell Excommunicirten gesetzlich gestattet ist, worin soll dann noch die Strafe bestehen, wenn sie auch an den öffentlichen Gebeten ꝛc. Antheil haben und wo es sich um kirchliche Wohlthaten handelt, den Gläubigen völlig gleichgestellt werden? Auch die tolerati sind immerhin im vollen Sinne des Wortes Excommunicirte: wäre es nun nicht ein

---

1) *Covarruvias*, Alma mater. I. §. VI. n. 4. *Bellarmin*. De acrific. Missae, L. II. c. 6. *Avila*, De Censur. P. II. c. 6. disput. 9. dub. 6. *Suarez*, l. c. n. 16 seqq. *Tournely*, l. c.

innerer Widerspruch, Jemanden aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen und ihn dennoch an allen ihren Wohlthaten theilnehmen zu lassen?

3) Den Gläubigen würde schweres Aergerniß gegeben und ihre Achtung vor den kirchlichen Censuren müßte sehr herabgedrückt werden, wenn für notorische Sünder, die wegen ihrer Vergehen offenkundig in der Excommunication sich befinden, in der Kirche nach wie vor öffentlich gebetet und das hl. Meßopfer dargebracht werden dürfte.

Diese Erwägungen sind nicht geeignet, zu Gunsten der mildern Ansicht zu stimmen, — sie hat nun einmal im Gesetze keinen Anhaltspunkt und practisch würde durch sie die öffentliche Kirchendisciplin in einem ihrer wichtigsten Theile fast zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Aber auch die Gründe, welche für sie geltend gemacht werden, sind keineswegs von großem Belange. Die Worte der Bulle: in aliis quibuscunque divinis können nicht wohl auf das kirchliche Gebet und die Darbringung des hl. Meßopfers bezogen werden, denn ihre Verbindung mit dem unmittelbar vorausgehenden „in sacramentorum administratione vel receptione“ zeigen deutlich, daß der Verkehr nur in äußeren kirchlichen Handlungen gestattet werden wolle, daß also auch die quaecunque divina nur auf äußere Acte gedeutet werden dürfen, wie denn auch die Canonisten beinahe übereinstimmend die Anhörung der hl. Messe, die Theilnahme an öffentlichen Processionen ꝛc. darunter verstehen. Von einer Ausdehnung der in der Bulle gegebenen Vergünstigungen kann hier keine Rede sein, denn diese sind lediglich den Gläubigen gewährt, und nicht den Excommunicirten, eine Ausdehnung derselben kann also bloß den Gläubigen gegenüber gerechtfertigt sein, nicht aber

bei den Excommunicirten, die im vorliegenden Falle aus der Amplification allein Nutzen ziehen würden. Was sodann den Schluß betrifft, das kirchliche Begräbniß werde hauptsächlich wegen der mit ihm verbundenen Gebete gestattet, beide seien immer mit einander verbunden, mithin müsse, da die Excommunicati tolerati kirchlich beerdigt werden dürfen, gestattet sein, öffentlich für sie zu beten und das hl. Meßopfer öffentlich darzubringen, so ist der Obersatz durchaus unrichtig, denn die kirchliche Gesetzgebung macht auch Fälle namhaft, in welchen das Begräbniß gestattet, aber die öffentlichen Gebete 2c. untersagt sind. Innocenz III. erlaubt für die Zeit des Interdictes, daß die Cleriker, die dasselbe beobachtet haben, in geweihter Erde begraben werden dürfen, jedoch habe dieß ganz in der Stille, ohne Glockengeläute und mit Unterlassung aller Feierlichkeiten zu geschehen [1]), unter welche doch in erster Linie die gewöhnlichen kirchlichen Gebete und Gesänge 2c. zu rechnen sind. In demselben Sinne gestattet Eugen III. den Kirchenräubern, welche reumüthig gestorben seien, das kirchliche Begräbniß, aber mit dem Zusatze, daß kein Cleriker bei demselben anwesend sein oder für den Verstorbenen ein Meßstipendium annehmen dürfe [2]). — Es gibt also Fälle, in welchen die Beerdigung gestattet, das öffentliche Gebet aber untersagt ist und gerade zu ihnen gehört auch das

---

1) c. 11 X de poenitent. 5. 38: „concedimus ex gratia, ut clerici decedentes, qui tamen servaverint interdictum, in coemeterio ecclesiae, *sine campanarum pulsatione*, *cessantibus sollemnitatibus omnibus*, *cum silentio tumulentur*."

2) c. 2 X de raptor. 5. 17: „de peccato contrito viaticum non negetur, ita tamen, *ut nullus clericorum sepulturae illius intersit*, *nec ejus eleemosynam praesumat accipere*."

Begräbniß der **Excommunicati tolerati**: die Beisetzung ihrer Leiche in geweihter Erde ist im Sinne der Bulle *Ad vitanda* nicht ihnen eingeräumt, sondern den zurückgebliebenen Gläubigen, diesen will damit eine Gnade oder Gunst bezeugt werden [1]). Die nämliche Rücksicht läßt sich aber nicht auch für das kirchliche Gebet beim Begräbnisse geltend machen, denn dieses gereicht nicht zum Vortheil der Lebenden, sondern ausschließlich zum Nutzen des verstorbenen Excommunicirten, es muß also, da die Constanzer Bulle den Letztern nichts einräumen wollte, unterlassen werden. Hieraus ist ersichtlich, wie unberechtigt die Schlußfolgerung sei, daß, da die **Excommunicati tolerati** kirchlich beerdigt werden dürfen, die Gläubigen überhaupt das Recht haben, für sie öffentlich zu beten und das hl. Opfer darzubringen. — Aus dem Umstande ferner, daß die Kirche das Gebet für Heiden und Ungläubige erlaubt, folgt nicht, daß es auch für die Excommunicirten gestattet sei, denn zwischen beiden besteht ein großer Unterschied: wenn die Kirche für die Erstern betet, so erfüllt sie lediglich eine Pflicht der allgemeinen Nächstenliebe, die nach der Lehre des Apostels [2]) Niemanden vom Gebete ausschließen soll und unter diesem Gesichtspunkte wäre auch das Gebet für die Excommunicirten an sich vollständig erlaubt, aber die Kirche hat es untersagt, um sie durch Entziehung aller geistigen Wohlthaten zur Buße und Rückkehr um so nachdrücklicher zu veranlassen. Während also die christliche Liebe das Gebet für die Ungläubigen gestattet, ist es dieselbe Liebe, die es

1) c. 22. C. XIII. q. 2: „Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis *vivorum solatia* sunt, quam *subsidia mortuorum*."

2) I Timoth. II. 1 ff.

für die Excommunicirten verbietet. — Daß endlich die Kirche am hl. Charfreitage für Häretiker und Schismatiker, also für Excommunicirte öffentlich bete, hat seine Richtigkeit: sie will an diesem großen Tage, an welchem der Erlöser für Alle am Kreuze gestorben, Niemanden von dem Gebete, daß Gott Alle zur Erkenntniß der Wahrheit führen möge, ausschließen; aber ihr Gebet für die Excommunicirten ist auf diesen Tag beschränkt und findet sich an keinem andern des ganzen Jahres, — es ist eine Ausnahme, die die Regel bekräftigt, daß ordentlicher Weise das Gebet für Excommunicirte untersagt sei. Wie wenig die Kirche dasselbe billige, geht auch, wie die Väter bemerken [1], daraus hervor, daß sie selbst am Charfreitage für die Excommunicirten nicht direct und mit Nennung ihres Namens betet, sondern nur indirect, insoferne sie unter den Häretikern und Schismatikern mitinbegriffen sind.

Dem Gesagten zufolge müssen wir an der Ansicht festhalten, daß sowohl die Excommunicati vitandi als auch die tolerati von den öffentlichen Gebeten und der Darbringung des hl. Meßopfers ausgeschlossen seien. Als einfache Consequenz dieses Satzes ergibt sich, daß das gewöhnliche Kirchengebet für den Patron und die Erwähnung des Bischofs im Canon der hl. Messe hinwegzulassen sei, sobald der eine oder andere notorisch in der Excommunication sich befindet, sei es als toleratus oder vitandus. In derselben

---

1) *S. Bernard.* De grad. Humilit. c. XXII: „Viderint in quanto periculo sint, pro quibus Ecclesia palam orare non audet, quae fidenter etiam pro Judaeis, pro Haereticis, pro Gentibus orat. Quum enim in Parasceve *nominatim* oretur pro quibuslibet malis, *nulla tamen mentio fit pro Excommunicatis.*“

Weise und aus denselben Gründen ist das öffentliche Gebet und die Darbringung des hl. Meßopfers für Akatholiken untersagt, denn sie gehören zu den Excommunicatis toleratis. Nur in Betreff des Landesfürsten, sowohl des katholischen, wenn er excommunicirt ist, als des akatholischen gestattet die Kirche eine Ausnahme: sie betet für denselben beim öffentlichen Gottesdienste und bringt für ihn an gewissen festlichen Tagen das hl. Meßopfer dar, denn solange der Landesfürst am Leben ist, tritt er der Kirche nicht als bloße Person gegenüber, sondern es kommt vor Allem seine Stellung als Regent des Landes in Betracht, das Wohl des einen und andern kann nicht getrennt werden, das Gebet für den Landesherrn ist zugleich ein Gebet für den Staat und umgekehrt. Wenn also die Kirche ihre patriotischen Pflichten gegen den Staat, die ihr so gut obliegen wie dem einzelnen Unterthanen, getreulich erfüllt, wenn sie für den Regenten und seine Regierung die Gnade und den Schutz Gottes erfleht, so handelt es sich nicht um die Person, welche die Trägerin der Regentenwürde ist und es muß in diesem Punkte gleichgültig sein, welche persönliche Stellung dieselbe zur Kirche einnehme. Diese ihre Unterthanenpflicht hat sie von jeher auch gegen ganz heidnische und offen häretische Fürsten [1]) erfüllt, sie erfüllt sie noch heute gegenüber den akatholischen Regenten in den Ländern, wo solche sich finden und der heilige Stuhl hat gegen diese Praxis niemals auch nur die leiseste Einsprache erhoben. In einem ganz andern Verhältnisse dagegen steht der bereits verstorbene Landesfürst zur Kirche: er er-

---

1) Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. 2r Thl. Anhang, S. 1—214.

scheint nicht mehr als der Träger der Staatsgewalt, für deren Gedeihen sie betet, sondern lediglich als Person. Da nun aber die Kirche nur für jene Todten ihre Gebete und das hl. Opfer darbringen kann, die in ihrer Gemeinschaft abgeschieden sind, so hat der akatholische Regent ebensowenig Anspruch auf diese Wohlthaten, als der katholische, der in der über ihn verhängten Excommunication verharrend und ohne sich mit der Kirche versöhnt zu haben, aus dem Leben schied. Diese Anschauung liegt in der Natur der Sache, die kirchliche Gesetzgebung kann von derselben nicht abgehen, solange sie auf Consequenz Anspruch machen will, nie war die Praxis eine andere und noch aus den neuesten Zeiten liegen über diesen Punkt ausdrückliche Verbote des heiligen Stuhles vor [1]).

Nach den bisherigen Auseinandersetzungen ist es den Mitgliedern und Dienern der Kirche untersagt, für die Excommunicirten öffentlich zu beten oder das hl. Meßopfer für sie darzubringen, solange sie in ihrer Sünde und Unbußfertigkeit verharren: aber wie verhält es sich mit denjenigen, die ihr Vergehen aufrichtig bereuen und für dasselbe Buße thun, auch von der Excommunication absolvirt zu werden wünschen, aber wegen irgend eines äußern Hindernisses die Lossprechung factisch nicht erlangen können? Ist ein Solcher durch seine Reue und Buße nicht mit der Kirche innerlich versöhnt und vereinigt: sollte er also nicht wenigstens innerlich an ihren Wohlthaten Antheil haben und Diejenigen äußerlich für ihn beten und das

---

1) Vgl. das Breve Gregors XVI. an den Bischof von Augsburg v. 13. Februar 1842 und an den Abt von Scheyern v. 9. Juli deff. J. bei Probst, Exequien, S. 148 f. und in der Berliner allg. Kirchenzeitung. 1852. Nr. 60.

hl. Opfer darbringen dürfen, die von seiner Sinnesänderung hinreichend Kenntniß haben? Die Kirche hatte ihn aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen, weil er ihr Feind und ein widerspenstiger Verächter ihrer Gebote war: nun aber hat er aufgehört, dieß zu sein und soviel in seinen Kräften stand, Genugthuung geleistet, — sollte angenommen werden dürfen, daß die milde und sorgliche Mutter ihn auch jetzt noch von ihren geistigen Wohlthaten ausgeschlossen, auch jetzt noch wie einen Feind und Verächter behandelt wissen wolle — einzig deßwegen, weil er ohne seine Schuld die äußerliche Absolution noch nicht erlangen konnte? Er ist im Innern mit Gott versöhnt und seiner Gnade theilhaftig, er ist innerlich wieder ein lebendiges Glied am Leibe Christi: sollte er nicht auch, wie alle andern Glieder, an den Gnaden theilhaben, die aus der Verbindung mit diesem Leibe dem Einzelnen zufließen? [1]) — Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er innerlich an den Fürbitten der Heiligen, an den guten Werken und Gebeten der Gläubigen, die sie für die Mitglieder der Kirche verrichten, an den Gnaden des hl. Meßopfers, sofern diese allen Gläubigen zugewendet werden, Antheil habe, aber daraus folgt keineswegs, daß auch äußerlich und öffentlich im Namen der Kirche speciell für ihn gebetet oder geopfert werden dürfe. Denn die Excommunication als äußere Strafe wird nicht durch innere Reue und Buße aufgehoben, sondern einzig und allein durch die Absolution des competenten Kirchenobern; solange diese nicht erfolgt ist, bleibt

1) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 18. 36. *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 4. *Avila*, De Censur. II. c. VI. disput. 4. dub. 2.

der Betreffende factisch und quoad forum externum allen Wirkungen des Bannes unterworfen, also auch der Ausschließung von den öffentlichen Gebeten und der Darbringung des hl. Opfers. Wie die Excommunication durch den Richter ausgesprochen wurde, so kann wiederum nur er sie heben; — könnten ihre Wirkungen durch innere Reue beseitigt werden, so wäre die Aufhebung der Strafe dem Privaturtheile des Einzelnen anheimgegeben und die öffentliche Disciplin der subjectiven Willkür überantwortet, der böswilligen Umgehung und der Täuschung großer Vorschub geleistet. Das Verbot, für reumüthige Excommunicirte öffentlich zu beten und zu opfern, ist, wenn überhaupt in der Kirche eine feste und einheitliche Disciplin herrschen soll, eine Nothwendigkeit [1]) und ebendeßhalb hat sich auch die Gesetzgebung ausdrücklich für diese strengere Ansicht ausgesprochen. Innocenz III. hat in Betreff der Excommunicirten, die im Tode unzweideutige Zeichen der Buße gegeben, aber ohne die Absolution empfangen zu haben aus diesem Leben giengen, dahin entschieden, daß sie vor Gott als Losgesprochene gelten mögen, nicht aber vor dem Forum der Kirche: bevor sie also nicht der Gnade der Absolution theilhaftig geworden, dürfe für sie weder gebetet noch das hl. Meßopfer dargebracht werden [2]).

Wenn der Priester die genannten heiligen Dienstreichungen für einen solchen Excommunicirten im Widerspruche mit dem kirchlichen Gesetze wirklich verrichtet, so macht er sich ohne Zweifel einer schweren Sünde schuldig:

1) *Soto*, l. c. Dist. XXII. quaest. 1. *Suarez*, l. c. sect. 2. n. 1 seqq. *Tournely*, l. c.

2) c. 28. 38 X de sentent. excommun. 5. 39.

da aber nicht alle kirchlichen Handlungen, die unerlaubt und für Denjenigen, der sie vornimmt, sündhaft sind, zugleich auch aller Wirkungen entbehren, so kann in dem vorliegenden Falle die Frage entstehen, ob die Darbringung des hl. Meßopfers und die Verrichtung der kirchlichen Gebete gültig seien und die ihnen sonst innewohnenden Gnaden dem reumüthigen, aber ohne sein Verschulden noch nicht freigesprochenen Excommunicirten wirklich zu gute kommen? — Was das hl. Opfer betrifft, so äußert es, obwohl der Priester durch die Darbringung desselben sich versündigt, für den Excommunicirten, wenn er, wie vorausgesetzt wird, vermöge seiner innern Disposition würdig ist, ungeschmälert seine volle Kraft, denn es wirkt ex opere operato, die von Christus in dasselbe niedergelegte Gnade erweist sich unmittelbar und Jedem gegenüber thätig, dem sie gespendet wird, — die Kirche kann an diesem auf göttlicher Anordnung beruhenden Verhältnisse nichts ändern und ihr Verbot berührt es nicht. Wie der Priester, der gegen die Vorschrift der Kirche die Sacramente spendet, eine Sünde begeht, diese selbst aber für Denjenigen, der sie würdig empfängt, gültig und wirksam sind, gerade so verhält es sich beim hl. Meßopfer. — Dagegen beruhen die öffentlichen liturgischen Gebete auf der Anordnung der Kirche, in ihrem Namen und Auftrage werden sie vom Priester verrichtet und schöpfen ihre Kraft und Wirksamkeit aus der Intention der Kirche. Werden sie also einem Excommunicirten zugewendet, so nützen sie ihm nichts, denn es steht dieser Application das Verbot der Kirche entgegen, es fehlt ihre Intention, der Priester handelt gegen ihren Willen, mithin auch nicht mehr in ihrem Namen. Daß einem solchen Gebete wenigstens soviel Kraft zukomme als dem

Gebete jeder andern Privatperson, kann ebensowenig behauptet werden, denn indem der Priester es verrichtet, verletzt er die Pflicht des Gehorsams, befindet sich also im Stande der Sünde und der Ungnade, in Folge welcher alle seine Handlungen den innern Werth und die Verdienstlichkeit verlieren.

Wenn aus allem Bisherigen als Resultat sich ergibt, daß alle Excommunicirten von den Fürbitten der Heiligen, den Verdiensten und Gebeten der Gläubigen, den öffentlichen Gebeten, die der Priester im Namen der Kirche für deren Mitglieder verrichtet, und von den Früchten des hl. Meßopfers ausgeschlossen seien, so findet sich doch nirgends eine kirchliche Vorschrift, welche das Privatgebet für dieselben verbieten würde. Im Gegentheil, es ist eine Anforderung der christlichen Liebe, für alle Menschen zu beten, für Freunde und Feinde, für Gute und Böse, für Fromme und Sünder: dieses allgemeine Gebot der Moral hat auch den Excommunicirten gegenüber vollständig verbindende Kraft. Außerdem ist ja der Zweck der Excommunication gerade dahin gerichtet, die Besserung des Verurtheilten zu bewirken: was liegt für den Gläubigen näher, als Gott zu bitten, er möge ihn zur Einsicht gelangen lassen und zur Gemeinschaft der Kirche zurückführen? Ausgehend von der Lehre des Evangeliums, daß Christus gekommen sei, die Sünder aufzusuchen und selig zu machen, — und daß wir an der Besserung und Rettung eines Menschen, solange er lebe, nicht verzweifeln dürfen, haben denn auch die Väter das Privatgebet für die Excommunicirten den Gläubigen immer anempfohlen und diese Liebespflicht selbst geübt. Der

hl. Ignatius [1]) warnt die Christen in sehr eindringlichen Worten vor den Häretikern: sie sollen die Wölfe in Menschengestalt — nicht aufnehmen, vielmehr in jeder Weise sich hüten, mit ihnen zusammenzutreffen, bloß beten dürfen sie für dieselben, daß sie in sich gehen und Buße thun, was für sie immer mit großen Schwierigkeiten verbunden sei. Sehr schön sagt der hl. Augustinus [2]), daß, wenn die Verhältnisse die Verhängung der Excommunication nothwendig machen, das demüthige Gebet der trauernden Mitbrüder über den Ausgestoßenen die göttliche Barmherzigkeit, welche sein Stolz zurückgewiesen, herabflehen solle; sein Seelenheil dürfe nicht aüßer Acht gelassen werden, vielmehr sei dahin zu wirken, daß die Strafe ihm heilsam werde und dieser Zweck lasse sich nur durch eifriges, anhaltendes Gebet erreichen. — Derselbe große Lehrer schreibt [3]) an den Bischof Paulinus, daß er den Pelagius noch jetzt liebe, aber auf eine andere Weise als früher: ehedem habe er ihn geliebt als einen rechtgläubigen

---

1) *Epist.* ad Smyrnaeos. c. 4: „*Προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον.*“

2) Contra Epistol. Parmen. L. III. c. 1. n. 3: „Cum ergo ad talem vindictam necessitas cogit, humilitas lugentium debet impetrare misericordiam, quam repellit superbia saevientium: nec illius ipsius qui de medio fratrum tollitur debet negligi salus, sed ita agendum est, *ut ei talis vindicta sit utilis, et agendum voto et precibus*, si corrigi objurgationibus non potest.“

3) *Epist.* CLXXXVI: „Nam et nos non solum dileximus, verum etiam diligimus eum; sed aliter nunc diligimus, aliter aliquando dileximus: tunc enim, quia nobis rectae fidei videbatur; nunc autem, ut ab iis quae inimica et adversa gratiae Dei sentire dicitur, illius misericordia liberetur.“

Mitbruder, jetzt aber, indem er für ihn bete, die Barmherzigkeit Gottes möge ihn von seinen Irrthümern zurückführen. — Der hl. Chrysostomus [1]) bezeichnet es als eine besondere Pflicht des Priesters, für die aus der Kirchengemeinschaft Ausgestoßenen fortan Sorge zu tragen, für dieselben zu beten und sie mit allen Mitteln, die einem guten Hirten zu Gebote stehen, zur Heerde zurückzuführen. — Dieselben Anschauungen in Betreff des Privatgebetes für die Excommunicirten finden wir bei den großen Theologen des Mittelalters. Der hl. Bernhard sagt [2]), daß wir für die Excommunicirten öffentlich nicht beten dürfen, denn sie haben sich selbst dieser Wohlthat verlustig gemacht, aber unsere Pflicht sei es, derselben in unserem Privatgebete unablässig zu gedenken, denn ihren Anspruch auf unsere Liebe haben sie durch die über sie verhängte Strafe nicht verloren. — Thomas von Aquin [3]) äußert sich dahin, daß in denjenigen Gebeten, die für die Mitglieder der Kirche verrichtet werden, der Excommunicirten keine Erwähnung geschehen dürfe, privatim dagegen sei das Gebet für sie gestattet: dasselbe werde ihnen, so-

1) *De Sacerdot.* L. II. c. 4.

2) *De gradibus Humilit.* c. XXII: „Absit a nobis, ut etiam pro talibus, etsi palam non praesumimus, *vel in cordibus nostris orare cessemus*, cum Paulus eos quoque lugeret, quos sine poenitentia mortuos sciret. Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludant, sed *ab affectibus omnino non possunt.*“

3) *Comment.* in IV Sentent. Dist. XVIII. quaest. II. art. 1: „Pro Infidelibus oratur, sed ipsi fructum orationis non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quae pro membris Ecclesiae fiunt; et tamen fructum non participant, quamdiu in excommunicatione manent, *sed oratur, ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.*“

lange sie in der Excommunication verharren, keinerlei Nutzen bringen, aber sein Zweck gehe zunächst auch bloß dahin, daß Gott ihnen den Geist der Buße verleihe und sie von den Banden der Excommunication befreit werden mögen. — Und sollen wir aus den neuesten Zeiten einen Beleg für die in Rede stehende Praxis der Kirche anführen, so findet sich ein solcher in der mehrerwähnten Excommunicationsbulle gegen Napoleon. Nachdem Pius VII. die Strafsentenz mit jenem Ernste, der sich für das Oberhaupt der Kirche geziemt und durch die damaligen Verhältnisse doppelt gefordert war, ausgesprochen hatte, fügte er die schönen Worte bei: „Deum per viscera misericordiae suae obsecramus obtestamurque, ut quas diu noctuque pro eorum resipiscentia ac salute orationes deprecationesque fundimus, ne despiciat atque aspernetur. Nobis certe nulla laetior illa, nulla jucundior illucescet dies, qua videamus, divina nos exaudiente misericordia, filios nostros, a quibus tantae nunc proficiscuntur in nos tribulationum dolorisque causae, paternum in sinum nostrum confugere et in ovile Domini regredi festinantes [1]."

Wie es hienach den einzelnen Gläubigen jederzeit gestattet, ja durch die Pflicht der christlichen Barmherzigkeit geboten ist, für die Excommunicirten zu beten, daß Gott ihnen den Geist der Buße verleihen und sie zur Gemeinschaft der Kirche zurückführen möge, so kann auch der Priester, zwar nicht in seiner Eigenschaft als öffentlicher Diener der Kirche, aber als Privatperson im Memento der hl. Messe für diesen oder jenen Excommunicirten zum

---

1) Bei Pacca, Denkwürdigk. über Se. Heiligk. Pius VII. S. 142.

Zwecke seiner Besserung beten [1]) — ganz in derselben Weise, in welcher er für seine Verwandten, Freunde, Wohlthäter rc. in jeder Messe privatim betet. — Von hier aus ist es sodann nur eine einfache Consequenz, wenn die Theologen weiter behaupten, der Priester könne für einen Excommunicirten, um seine Besserung und Sinnesänderung zu erflehen, privatim die hl. Messe geradezu applicirena [2]) — und selbst für die bereits Verstorbenen, die deutliche Zeichen der Buße gegeben haben, aber der Wohlthat der Absolution nicht mehr theilhaftig werden konnten, das hl. Opfer darbringen [3]), nur dürfe er in dem einen wie in dem andern Falle den Namen des Betreffenden nicht nennen und nicht öffentlich bekannt werden lassen, daß er diesen Liebesdienst verrichte, weil im entgegengesetzten Falle die Gläubigen leicht Aergerniß nehmen und zu der Meinung geleitet werden könnten, er handle im Namen der Kirche, wende also einem Excommunicirten jene Wohlthaten zu, von welchen sie principiell ausgeschlossen sind.

§. 2.

Die Ausschließung vom Empfange der Sacramente.

Dieselben Gründe, aus welchen die Excommunicirten der Suffragia Ecclesiae beraubt sind, verlangen auch ihre

1) *Soto*, l. c. Dist. XXII. quaest. I. art. 1. *Covarruvias*, l. c. §. VI. n. 4. *Suarez*, l. c. sect. 5.

2) *Estius*, Comment. in quart. Lib. Sentent. Dist. XII. §. 15. — In diesem Sinne sagt das Concil von Perpignan v. J. 1027: „Ministeria divina sine intermissione fiant pro excommunicatis per spatium trium mensium, ut det illis Deus poenitentiam et resipiscant a laqueis diaboli, a quibus capti tenentur ad ipsius voluntatem.“ Bei *Hard.* VI. p. 842.

3) *Navarrus*, De Oratione c. XIX. n. 68.

Ausschliessung vom Empfange der Sacramente. Denn Derjenige, der wegen eines schweren Vergehens und wegen hartnäckigen Verharrens in demselben als ein Verächter der Kirche aus der Gemeinschaft der Gläubigen gänzlich ausgestoßen wurde, kann unmöglich zum Genusse ihrer größten geistigen Güter zugelassen werden. Ausschliessung aus der Kirche und Theilnahme an den Sacramenten sind zwei Begriffe, die durchaus unvereinbar sind und sich gegenseitig widersprechen. Auf der andern Seite geht der Zweck der Excommunication gerade dahin, durch Entziehung aller kirchlichen Wohlthaten den Ausgestoßenen zur Reue und Rückkehr zu veranlassen. Würde er nun an den Sacramenten dennoch Antheil nehmen: wie könnte die Kirche hoffen, jenen Zweck zu erreichen, wäre nicht vielmehr mit Sicherheit anzunehmen, er werde in seinem Widerstande verharren und da ihm der Weg zu den ersten und vorzüglichsten kirchlichen Gnadenmitteln offen gelassen wurde, sich auch zu den andern ihrer Wohlthaten, die an Bedeutung unter den Sacramenten stehen, hinzudrängen? Die Strafe der Excommunication würde zur Bedeutungslosigkeit herabsinken und nicht mehr im Entferntesten im Stande sein, durch die mit ihr verbundenen Nachtheile den Sünder zur Einsicht zu bringen. Ferner ist allgemein bekannt, daß nach der ununterbrochenen Praxis der Kirche schon die öffentliche Buße und die Excommunicatio minor von den Sacramenten ausschloßen und doch gehörten die mit diesen Strafmitteln Belegten immer noch zu ihren Mitgliedern: um wie viel mehr werden also Jene von den Sacramenten fernzuhalten sein, die völlig ausgestoßen wurden und dadurch aufgehört haben, mit dem lebendigen Leibe Christi in Verbindung zu stehen? Das Anathem steht in der Reihe

der kirchlichen Zuchtmittel höher, als die Excommunicatio minor, es müssen also schon an sich alle Nachtheile, die an der letztern haften, mit dem erstern verbunden sein [1]). Endlich ist die Kirche den Sacramenten die tiefste Ehrerbietung schuldig und hat diese Schätze der göttlichen Gnade, deren Verwalterin sie ist, vor jeder Entheiligung zu bewahren [2]), — sie kann sie also Denjenigen nicht darreichen, von welchen sie weiß, daß sie ihrer unwürdig sind, aber gerade zu diesen gehören die Excommunicirten, solange sie in ihrer Sünde hartnäckig verharren und es verschmähen, mit der Kirche, deren Gesetze sie verletzt, sich zu versöhnen.

Nach all diesem liegt die Ausschließung vom Empfange der Sacramente im Begriff der Excommunication, sie versteht sich von selbst und das Letztere ist ohne Zweifel der Grund, warum weder in dem ältern, noch in dem neuern Rechte eigene Bestimmungen sich finden, die jene Ausschließung speciell vorschreiben: sie wird vielmehr überall als Axiom vorausgesetzt und wo sie erwähnt wird, geschieht es bloß zu dem Zwecke, von ihr aus als der Grundlage irgend eine andere Frage zu entscheiden [3]). Ueber die Pflicht der Excommunicirten, sich von den Sacramenten ferne zu halten, und der Kirche, sie ihnen zu entziehen, kann kein Zweifel herrschen, die Gesetzgebung wie

1) c. 59 X de sententia excommunicat. 5. 39: „Si quem sub hac forma verborum: illum excommunico vel simili a judice suo excommunicari contingat: dicendum est, eum *non tantum* a minori, quae a perceptione sacramentorum, *sed etiam* majori excommunicatione, quae a communione fidelium separat, esse ligatum."

2) Matth. VII. 6.

3) c. 32 X de sent. excomm. 5. 39; c. 10 X de clerico excomm. ministrante. 5. 27.

die Wissenschaft sind hierin vollkommen einig, ja einzelne Concilien haben sogar vorgeschrieben, daß die Gebannten, weit entfernt, die Sacramente empfangen zu dürfen, bei Spendung derselben nicht einmal anwesend sein sollen [1]).

Wer im Stande der Excommunication ein Sacrament empfängt, macht sich einer schweren Sünde schuldig, die unter den Begriff des Sacrilegiums fällt, denn er übertritt nicht bloß ein ausdrückliches Gebot der Kirche, sondern verletzt auch die Heiligkeit des Sacramentes und die demselben gebührende Ehrfurcht, indem er es unwürdig empfängt. Ob er ein Excommunicatus vitandus oder toleratus sei, ist völlig gleichgültig, die letztern genießen hierin vor den erstern nicht das geringste Vorrecht, denn die Extravagante *Ad vitanda* wollte an der ältern Gesetzgebung zu Gunsten der Excommunicirten Nichts ändern. — Die Frage, ob Jene, die sich unberechtigt zum Empfang der Sacramente hinzudrängen, außerdem daß sie sich der Sünde des Sacrilegiums schuldig machen, noch in eine besondere kirchliche Strafe verfallen, muß verneint werden, denn es findet sich in der Gesetzgebung keine Stelle, wo eine solche verhängt würde: es wird also in den Fällen einer offenkundigen Ueberschreitung des kirchlichen Verbotes dem Ermessen des Richters anheimgestellt sein, ob und wie er unter Berücksichtigung der obwaltenden Verhältnisse gegen den Contravenienten strafend einschreiten wolle. Nur für Diejenigen, die sich trotz der Excommunication ordiniren lassen, hat das Recht selbst die Strafe

1) Concil. *Avenionense* ann. 1594. c. 11: „Excommunicati, haeretici, infideles, Judaei ne sacramentorum administrationi interesse permittantur, imo nec catechumeni.“ — *Hard.* X. p. 1843.

festgesetzt [1]). Sind sie Secularcleriker und handeln sie dabei mit Wissen und in böslicher Absicht, so ist ihnen die Ausübung der mit dem empfangenen Ordo verbundenen Functionen für immer untersagt und können von ihrer Irregularität niemals Dispens erlangen; befanden sie sich aber in einem unverschuldeten Irrthume, indem sie entweder nicht wußten, daß sie excommunicirt seien, oder darüber in Unkenntniß waren, daß die Excommunication vom Empfang der Sacramente ausschließe, so ist ihnen die Ausübung des Ordo gleichfalls untersagt, können aber vom Papste dispensirt werden. Für excommunicirte Regularcleriker, die sich wissentlich und aus Verachtung gegen die Kirchendisciplin zu den Weihen hinzudrängen, besteht die Strafe wie bei den Weltgeistlichen in immerwährender Irregularität; handelten sie aber unter dem Einflusse der ignorantia juris oder facti, so kann ihnen der Abt des Klosters, nachdem sie hinlänglich Buße gethan, die nöthige Dispens ertheilen, vorausgesetzt, daß der Nutzen des Klosters es verlangt, daß das Vergehen, um dessen willen sie der Excommunication verfallen waren, nicht zu groß ist und daß sie wirklich in unverschuldeter Unwissenheit sich befunden haben. — Diese Strafbestimmungen beziehen sich nach dem Wortlaute des Gesetzes zunächst nur auf Jene, die wegen Verletzung des privilegium canonis excommunicirt waren und sich in diesem Zustande ordiniren ließen, aber das Gewohnheitsrecht und die öffentliche Praxis dehnten sie auf alle Excommunicirte ohne Unterschied aus [2]); ebenso treten sie nicht bloß beim Empfange der höhern

1) c. 32 X de sentent. excommun. 5. 39.

2) *Thesaurus*, De Poenis ecclesiast. s. v. *Ordines*, c. 4.

Weihen in Wirksamkeit, sondern auch schon bei den ordines minores [1]). Wenn sich dagegen ein Excommunicirter die Tonsur ertheilen läßt oder die bischöfliche Consecration empfängt, so verfällt er nicht in die angedrohte Irregularität, denn das Gesetz redet bloß vom Empfange der Ordines, zu welchen nach der wahrscheinlichern Ansicht weder die Tonsur noch die bischöfliche Consecration zu rechnen ist [2]).

Dieß sind die gesetzlichen Bestimmungen in Betreff der Excommunicirten: sie können, ohne ein Sacrilegium zu begehen, keines der Sacramente empfangen. Daraus ergibt sich für die Diener der Kirche von selbst die Verpflichtung, ihnen unter keiner Bedingung ein solches zu spenden [3]), denn sie würden dadurch einerseits an ihrer Sünde theilnehmen und die Gnadenmittel Unwürdigen darreichen, andererseits eines unerlaubten Verkehrs mit Excommunicirten und zwar einer communicatio in sacris sich schuldig machen. In beiden Beziehungen involvirt eine derartige Spendung der Sacramente für die Priester eine schwere Versündigung gegen das Verbot der Kirche und die Heiligkeit der Gnadenmittel: aber das Gesetz hat auch noch bestimmte Strafen für diese Fälle ausgesprochen. Der Priester verfällt in die Excommunicatio minor, denn diese trifft Jeden, der mit einem Gebannten verkehrt [4]), — und in das Interdictum ab ingressu Ecclesiae, welchem er solange unterliegt, bis der kirchliche Obere, der die Excommunication verhängt hatte, ihn nach geleisteter Genugthuung

1) *Suarez*, l. c. Disput. XXXI. sect. 1. n. 58.
2) *Suarez*, l. c. *Thesaurus*, l. c.
3) c. 18 X de sent. excomm. 5. 39; c. 8 de privileg. VI. 5. 7.
4) c. 16—19. C. XI. q. 3.

davon befreit [1]. Diese Strafen treten ipso facto und in allen Fällen ein, wo immer der Priester einen Excommunicirten zu den Sacramenten zuläßt: anders verhält es sich mit der Suspensio ab officio, welche Denjenigen angedroht ist [2], die den Begünstigern der Häretiker die Sacramente administriren, — dieselbe kann nicht auf alle Excommunicirten ausgedehnt werden, sondern muß nach dem Grundsatze — Odia restringi auf die im Gesetze ausdrücklich genannten credentes, receptatores, defensores et fautores haereticorum beschränkt bleiben; ebenso sind die in c. 18 X de sent. excomm. enthaltenen Bestimmungen, wornach die Priester, welche einen vom Papste Excommunicirten zu den Sacramenten zulassen, dem größern Banne verfallen sein sollen, auf den in Rede stehenden Fall zu beschränken und auch in dem letztern tritt die Strafe, wie die Decretale ausdrücklich sagt, erst dann ein, wenn der betreffende Priester vorsätzlich, mit Wissen und Willen — scienter et sponte — handelt und wenn der Empfänger vom Papste speciell unter Anführung seines Namens mit dem Banne belegt worden war [3]. — Die Excommunicatio minor und das Interdictum ab ingressu Ecclesiae sind also die regelmäßigen Strafen, die den Priester, der einem Excommunicirten die Sacramente administrirt, treffen und zwar treten sie unbedingt ein, wenn der Letztere

---

1) c. 8 de privileg. VI. 5. 7.

2) c. 13 §. 5 X de haeret. 5. 7: „Sane clerici non exhibeant hujusmodi pestilentibus ecclesiastica sacramenta, nec eos christianae praesumant tradere sepulturae, nec eleemosynas aut oblationes eorum percipiant: alioquin suo priventur officio, ad quod nunquam restituantur absque indulto sedis apostolicae speciali."

3) *Suarez*, l. c. Disp. X. sect. 2. n. 9.

zu den *vitandis* gehört. Dagegen mit den Excommunicatis *toleratis* ist der Umgang gestattet und die Bulle *Ad vitanda* dehnt diese Befugniß auch auf die „administratio sacramentorum“ aus, es ist in dieser Richtung die ältere Gesetzgebung aufgehoben, mithin treten auch die von ihr angedrohten Strafen nicht mehr in Wirksamkeit. Aber dieser Nachlaß der Strafen ist auch die einzige Vergünstigung der Constanzer Bulle und es folgt aus derselben keineswegs, daß der Priester den toleratis unbedingt und ohne Einschränkung die Sacramente spenden dürfe. Denn wenn der Verkehr mit denselben jetzt auch freigegeben ist, so bleiben die andern Gründe, aus welchen er die Excommunicirten von den Sacramenten fernhalten soll, — nämlich daß er im entgegengesetzten Falle an ihrem Sacrilegium theilnimmt und die Gnaden der Kirche an Unwürdige hingibt, auch den toleratis gegenüber immer noch bestehen; außerdem kann durch leichtfertige Spendung der Sacramente der Excommunicirte in seiner Widerspenstigkeit bestärkt, den Gläubigen großes Aergerniß gegeben und ihre Achtung vor den kirchlichen Censuren sehr abgeschwächt werden. An diesen Verhältnissen konnte und wollte Martin V. nichts ändern, es wird daher nicht bezweifelt werden können, daß der Priester, der wissentlich und ohne einen vernünftigen Entschuldigungsgrund zu haben die tolerati zu den Sacramenten zuläßt, immerhin eine schwere Sünde begehe [1]) und sie ihnen zu verweigern habe, wo es ohne öffentliches Aufsehen und ohne sie zu compromittiren geschehen kann [2]).

---

1) *Suarez*, l. c. n. 12.

2) *Alterius*, l. c. p. 63.

Es sind also die Excommunicirten, sowohl die vitandi als tolerati, von den Sacramenten ferne zu halten: wenn sie aber dieselben dennoch empfangen, so sind die letztern an sich gültig, sobald die Materie, die Form und die nöthige Intention vorhanden ist, denn unter dieser Voraussetzung wirken sie, wie wir oben vom hl. Meßopfer bemerkten, vermöge ihrer göttlichen Einsetzung ex opere operato und das einfache Verbot der Kirche kann für die unmittelbare Thätigkeit der ihnen innewohnenden Kraft kein Hinderniß bilden. Das Sacrament der Firmung, das ein Excommunicirter empfängt, wird also seiner Seele den character indelebilis eindrücken und nicht mehr wiederholt werden dürfen — und Derjenige, der sich als Excommunicirter ordiniren läßt, wirklich ordinirt sein [1]): wenn er die Functionen des betreffenden Ordo nicht ausüben darf, so beruht dieß bloß auf dem Verbote der Kirche, nicht auf dem Mangel der innern geistigen Befähigung und es ist deßhalb, um jene Functionen vornehmen zu können, keine Wiederholung der Ordination, sondern nur eine einfache Dispensation erforderlich [2]). In gleicher Weise ist die Ehe, die ein Excommunicirter unter Beobachtung der vorgeschriebenen Form eingegangen hat, ein matrimonium validum [3]), er kann dieselbe vollziehen und in ihr leben, ohne sich der Sünde der Fornication schuldig zu machen; daß aber über eine solche Ehe die priesterliche Benediction nicht gesprochen werden dürfe, versteht sich von selbst, weil darin eine

1) *Barbosa*, De officio et potest. Episcopi. P. II. Allegat. II. n. 7.

2) *Barbosa*, l. c. P. III. Alleg. L. n. 21.

3) c. 6 X de eo, qui duxit in matrimon. 4. 7.

communicatio in sacris liegen und dem Betreffenden eine kirchliche Wohlthat zu Theil würde, von welcher er principiell ausgeschlossen ist [1]). — Wenn demgemäß nicht in Abrede gezogen werden kann, daß die von einem Excommunicirten empfangenen Sacramente gültig seien, so bezieht sich dieß doch nur auf die mehr äußern Wirkungen derselben und die Rechte, die durch sie erworben werden: was die sacramentale Gnade betrifft, so kann ein Excommunicirter, wenn ihm nicht specielle Entschuldigungsgründe zur Seite stehen, derselben nicht theilhaftig werden, denn indem er ein Sacrament empfängt, begeht er die Sünde des Sacrilegiums, er ist also im Stande der Ungnade, es mangelt ihm die innere Disposition und der göttlichen Gnade steht ein Hinderniß entgegen, das von ihr ausschließt [2]).

Die aufgestellten Grundsätze finden auf das Sacrament der Buße keine Anwendung: der Excommunicirte empfängt nicht nur nicht die Gnade desselben, sondern es wird ihm überhaupt ungültig gespendet. Wer mit Wissen und Willen in der Sünde, um deretwillen er sich das Anathem zugezogen, hartnäckig verharrt und anstatt Buße zu thun, die Versöhnung mit der Kirche von sich weist, bei dem kann, auch wenn er äußerlich das Sacrament empfängt, von einer aufrichtigen Reue und einem zerknirschten Sinne die Rede nicht sein. Nun aber gehört bei der Buße die Reue zur Materie des Sacramentes [3]), es mangelt also ein nothwendiges Requisit für die Gültigkeit desselben und ebendeßhalb ist es null und nichtig [4]). Eine Ausnahme

1) *Suarez*, l. c. sect. 3. n. 4.
2) *Trid.* Sess. VII. can. 6 de sacrament.
3) *Trid.* Sess. XIV. can. 4 de poenit.
4) *Navarrus*, Manuale, c. IX. n. 5.

tritt nur dann ein, wenn der Betreffende entweder gar nicht weiß, daß er excommunicirt sei, oder in articulo mortis sich befindet und außer Stande ist, die Aufhebung der Censur nachzusuchen: denn in derartigen Fällen ist trotz der Excommunication die Möglichkeit einer wirklichen Reue nicht ausgeschlossen, also das Sacrament gültig, wenn die letztere thatsächlich vorliegt [1]).

Wie endlich die Excommunicirten vom Empfange der Sacramente fernzuhalten sind, so sollen sie auch bei Spendung derselben nicht anwesend sein, namentlich nicht als Taufpathen zugelassen werden. Denn dadurch würde der allgemeine Grundsatz, daß mit ihnen aller Verkehr abzubrechen sei, um so mehr verletzt, als sie mit dem Täuflinge und dessen Eltern sogar in's Verhältniß der geistlichen Verwandtschaft treten, abgesehen davon, daß es schon an sich dem Gefühle der Schicklichkeit widerstreitet [2]), wenn Diejenigen, die aus der Kirche gänzlich ausgeschlossen sind, an einem so heiligen und feierlichen Acte, wie die Taufe ist, thätigen Antheil nehmen würden. Auf der andern Seite verpflichten sich die Pathen, den Täufling, falls es nöthig sein sollte, im Glauben der Kirche zu unterweisen und ihn zu einem christlichen Lebenswandel anzuhalten: aber die Excommunicirten vermögen für die einstige Erfüllung dieser Pflicht nicht die geringste Bürgschaft darzubieten, müssen also, wenn das in Rede stehende Amt nicht zu einer inhaltslosen Formalität herabsinken soll, von dem-

1) *Avila*, De Censuris. P. II. c. VI. disput. 3. dub. 4.

2) Concil. *Augustan.* ann. 1567. II. c. 2: „Neutiquam *convenit*, eos velut comministros vel testes assistere sacramentis, qui de illis male sentiunt, vel quos a divinis arcet Ecclesia, quive seipsos ab unitate atque communione catholica jam segregarunt."

selben ferngehalten werden [1]). Diese Forderung hat denn auch die neuere Disciplin auf's Bestimmteste ausgesprochen, indem sie es dem Taufenden zur Pflicht macht, die Excommunicirten zur Uebernahme des Pathenamtes nicht zuzulassen [2]) — und dieß mit um so größerm Rechte, als in der ältern Kirche schon Diejenigen davon ausgeschlossen waren, die öffentliche Kirchenbuße leisteten [3]). — Dieselben Grundsätze gelten in Betreff der Pathen bei Spendung des Sacramentes der Firmung [4]). — Daß auch bei Eingehung

---

1) Concil. *Mediolan.* I. ann. 1565. P. II. c. 2: „Fideles in baptizandis filiis eos potius eligant compatres, qui eorum animae consulere, quam qui inopiae subvenire possint. Cujus officii saepius eos parochus admonebit, curabitque ut compatres tales deligantur, qui fidei et morum ratione suscipiendo muneri satisfacere possint."

2) *Rituale Rom.* de sacrament. baptismi: „Sciant parochi, ad hoc munus non esse admittendos infideles, aut haereticos, non *publice excommunicatos* aut interdictos, non publice criminosos aut infames etc." Daß auch in der protestantischen Kirche die Excommunicirten vielfach vom Pathenamte ausgeschlossen wurden, dafür finden sich die nöthigen Beweisstellen bei *J. H. Boehmer*, J. E. P. Lib. V. tit. 39. n. 55.

3) Concil. *Paris.* ann. 829. I. c. 54: „Illos in hoc capitulo specialiter ab his officiis removendos judicamus, qui propter reatum suum publica sunt poenitentia mulctati. Videlicet ut nec alios de sacri fontis baptismate suscipiant, nec etiam ad percipiendum sancti Spiritus donum, aliorum patroni coram pontificibus exsistant, donec per dignam poenitentiae satisfactionem reconciliationem mereantur. Nec immerito: quoniam quos et lex divina a castris militaribus, ne ruina sint populi, et auctoritas canonica ab ecclesiarum sequestrant liminibus, multo magis a memoratis peragendis officiis merito sunt excludendi." Cfr. *Morinus*, De disciplina in administratione sacramenti Poenitent. L. X. c. 11. n. 6.

4) *Pontif. Rom.* P. I. De confirmandis: „Nullus *excommunicatus*, interdictus, aut gravioribus facinoribus alligatus, aut christianae fidei rudimentis non edoctus, ingerat se ad percipiendum hoc sacramentum, vel *ad tenendum confirmandum.*"

der Ehe die Excommunicirten nicht als Zeugen gebraucht werden dürfen, versteht sich aus den gleichen Gründen von selbst; wenn aber ein derartiger Fall dennoch vorkommen sollte, so wäre deßhalb die Ehe noch nicht ungültig, denn das Tridentinum verlangt einfach zwei oder drei Zeugen, ohne über deren Eigenschaften etwas Näheres zu bestimmen, es sind also zur Uebernahme jener Functionen alle Diejenigen fähig, welche nach ihrer natürlichen (körperlichen und geistigen) Beschaffenheit überhaupt Zeugenschaft zu geben vermögen, gleichviel, ob sie sonst nach dem positiven Rechte, wie die Excommunicirten, vom gerichtlichen Zeugnisse ausgeschlossen seien oder nicht [1]. Zudem ist die betreffende Verordnung des Tridentinums, wornach die Ehe, um gültig zu sein, coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus abgeschlossen werden muß, dem gemeinen Rechte gegenüber, das die geheimen Ehen als matrimonia valida anerkannte [2], ein decretum odiosum, es muß also immer die mildere Interpretation vorgezogen werden, mithin sind, was die Zeugen anbelangt, Alle zu diesem Amte zuzulassen, die nach dem Wortlaute nicht ausdrücklich ausgeschlossen sind.

(Fortsetzung folgt.)

Lic. Kober.

1) *Reiffenstuel*, J. C. L. IV. tit. 3. §. 2. n. 103.
2) c. 1. 2 X de clandestina desponsat. 4. 3.

2.

Der Dämon Asmodäus im Buche Tobias.

Bekanntlich beruft man sich, um das kanonische Ansehen oder den historischen Charakter des Buches Tobias zu bestreiten, unter Anderm und vorzugsweise auf das, was das Buch von dem Dämon Asmodäus berichte. Auch bedeutende katholische Gelehrte glauben, „die Schwierigkeiten, welche aus der eigenthümlichen Charakteristik des Asmodäus entständen, seien für diejenigen, welche die Erzählung des Buches Tobias strenge historisch nehmen, schwer zu beseitigen“ [1]). — Was berichtet denn eigentlich das Buch Tobias so „Eigenthümliches“ über den Asmodäus?

„Asmodi“, sagt Movers, „ist ein in der jüdischen Dämonologie berufener Name, im Talmud und in rabbinischen Schriften ... als König der Dämonen, auch wohl als Sammael oder Satan bezeichnet und als unzüchtiger

1) So Movers im Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte I. S. 481. — Auch Jahn hält offenbar die Einwendungen gegen den historischen Charakter des Buches Tobias für unwiderleglich. Er zählt sie auf (Einl. in das A. T. 2. Aufl. II, 896), erwähnt dann, daß trotzdem Einige „Alles, wie es erzählt werde, für wahre Geschichte nehmen,“ und schließt mit der sonderbaren Erklärung, er habe „keinen Beruf, sich in diese Streitigkeiten zu mengen.“ S. 899.

Geist charakterisirt, der Salomo's Weiber beschlafen haben soll. Im Buche Tobias erscheint er als ein neidischer, boshafter und unzüchtiger Dämon, der die Sara liebte und aus Eifersucht sieben Männer derselben in der Brautnacht tödtete, von dem jungen Tobias aber auf den Rath des Engels Raphael durch das angezündete Rauchwerk von dem Herzen und der Leber eines Fisches vertrieben und von dem Engel in der Wüste Oberägyptens gebunden wurde" [1]).

„Die Schwierigkeiten, welche aus dieser eigenthümlichen Charakteristik des Dämons entstehen, sind freilich für diejenigen, welche die Erzählung des Buches Tobias streng historisch nehmen, schwer zu beseitigen"; aber ist diese Charakteristik wirklich die, welche das Buch Tobias gibt? — Mir scheint, daß hier, wie in den meisten Commentaren zum Buche Tobias, Manches in die von dem Asmodäus handelnden Stellen hineingetragen wird, was nicht darin liegt, und daß die „Charakteristik" des Dämons eine wesentlich andere und mit der streng historischen Auffassung des Buches wohl vereinbare wird, wenn man die betreffenden Stellen richtig auffaßt. Ich denke, die folgenden Bemerkungen werden dieses zeigen.

I. Der Dämon heißt 3, 8. im Griechischen Ἀσμοδαῖος, in der Vulgata Asmodaeus; in dem chaldäischen Originale hieß er ohne Zweifel, wie im Talmud, אַשְׁמְדַי (אשמדאי, אשמדיי, — die Schreibart Asmodi ist willkürlich). „Die Deutungen des Namens", sagt Movers, „den Einige aus

1) a. a. O. S. 480. Vgl. Jahn a. a. O. S. 896: „Der böse Geist Asmodäus ist in die schöne Sara verliebt und tödtet aus Eifersucht alle Männer, die sich seiner Geliebten nähern; er wird durch den Rauch von der Leber und dem Herzen eines Flußthieres vertrieben und von einem Engel in den Wüsten von Oberägypten angefesselt."

dem Hebräischen, Andere, wie Reland, Jahn und Gesenius, aus dem Neupersischen ableiten, sind unbefriedigend." — Die Ableitung von dem Verbum שָׁמַד, „verwüsten", so daß אַשְׁמְדַי „der Verwüster" bedeutet, wie אֲבַדּוֹן Apok. 9, 11. von אָבַד, liegt aber doch so nahe, daß gar nicht abzusehen ist, warum es, wie Winer meint, „vorzüglicher sein möchte, das Wort mit Reland für ein persisches zu nehmen; vgl. آزمودن (asmuden), πειράζειν, Castelli, Lex. pers. col. 24 [1])." Wenn dieses Wort Matth. 4, 1. in der persischen Bibelübersetzung gebraucht wird, so folgt daraus keineswegs die Unrichtigkeit der Ableitung des Namens Ἀσμοδαῖος von שָׁמַד. Der persische Ursprung der Dämonologie des Buches Tobias aber wird durch die Ableitung des Namens aus dem Persischen auf keinen Fall bewiesen, vielmehr dabei vorausgesetzt [2]).

II. Offenbar haben wir uns unter dem Asmodäus des Buches Tobias einen gefallenen Engel zu denken, welchem Gott gestattete, Menschen zu schaden, namentlich die Männer der Sara zu tödten. Daß Gott einem Teufel gestatten könne, Menschen zu tödten, ist aber eine Idee, die dem Buche Tobias keineswegs eigenthümlich ist, die sich vielmehr auch im Buche Job deutlich ausgesprochen findet. Job 1, 19; 2, 6. Es ist fast lächerlich, diese Idee aus der persischen Dämonologie herleiten zu wollen [3]).

---

1) Winer, Realwörterbuch unter dem Worte Asmodi. Winer bemerkt noch: „Reland, nicht Gesenius (Allg. Lit.-Zeit. 1815. Nro. 123), hat obige Ableitung vorgeschlagen; auf Matth. 4, 1. ist schon von Castelli aufmerksam gemacht worden. Die Gerechtigkeit fordert, auch in solchen Dingen Jedem das Seine zu geben."

2) Vgl. Haneberg, Gesch. der bibl. Off. S. 452.

3) Keerl, die Apokryphen des A. T. (Leipzig 1852) S. 50:

III. Asmodäus hat zunächst Gewalt erhalten über die sieben Männer der Sara. Tradita fuerat septem viris, heißt es 3, 8. von der Sara, et daemonium nomine Asmodaeus occiderat eos, mox ut ingressi fuissent ad eam, — und zwar *πρινὴ γενέσθαι αὐτοὺς μετ' αὐτῆς ὡς ἐν γυναιξὶν*, wie der griechische Text sagt. Wie Asmodäus sie getödtet hat, wird nicht angegeben, vielleicht durch Ersticken; wenigstens wirft nach dem griechischen Text 3, 8. die Magd der Sara vor, sie habe ihre Männer erstickt — *ἀποπνίγουσά σου τοὺς ἄνδρας*. — Daß aber ein böser Geist den Tod der sieben Männer in der Brautnacht bewirkt hatte, wußten Sara und ihre Eltern nicht. Wenigstens sprechen sie in ihren im Buche mitgetheilten Reden nach dem griechischen Texte, wie nach der Vulgata nur ganz unbestimmt von einem plötzlichen Tode derselben. Aut ego indigna fui illis, sagt Sara 3, 19, aut illi forsitan me non fuerunt digni, quia forsitan viro alii conservasti me; non est enim in hominis potestate consilium tuum. Von Raguel heißt es 7, 11: als Tobias um Sara warb, expavit sciens, quid evenerit illis septem viris, qui ingressi sunt ad eam, et timere coepit, ne forte et huic similiter contingeret. Nach dem griechischen Texte (7, 10. 11) sagt er bei dieser Gelegenheit: *ὑποδείξω σοι τὴν ἀλήθειαν· ἔδωκα τὸ παιδίον μου ἑπτὰ ἀνδράσι καὶ ὁπότε ἐὰν εἰςεπορεύοντο πρὸς αὐτὴν, ἀπέθνησκον ὑπὸ τὴν νύκτα*. — Nach 8, 11 ff. gräbt Raguel ein Grab; dicebat enim: Ne forte simili modo evenerit ei, quo et ceteris illis septem viris, qui

---

„Ebenso ist es persische Lehre, daß böse Geister über den Menschen Gewalt haben, ihn tödten können; jedoch findet sie sich auch, vielleicht in Folge dieses persischen Einflusses, bei den spätern Juden."

sunt ingressi ad eam (im Griechischen bloß: *λέγων, μὴ καὶ οὗτος ἀποθάνῃ*). Er sagt dann zu seiner Frau: Mitte unam ex ancillis tuis, et videat, si mortuus est (*εἰ ζῇ· εἰ δὲ μὴ, ἵνα θάψωμεν κτλ.*).

Alle diese Reden weisen nicht darauf hin, daß Sara und die Ihrigen etwas Näheres über den plötzlichen Tod der Männer wußten. Nur in dem Dankgebete, welches Raguel spricht, als er die Nachricht erhält, Tobias sei am Leben geblieben, kommt ein etwas bestimmterer Ausdruck vor. Es heißt darin nach der Vulgata (nicht auch im Griechischen) 8, 18: Fecisti nobiscum misericordiam tuam, et exclusisti a nobis *inimicum persequentem nos*. Aber auch aus dieser Aeußerung folgt nicht, daß Raguel etwas Genaues und Sicheres über die Ursache des plötzlichen Todes der Männer wußte; er konnte sich so ausdrücken, auch wenn er nur, was nahe lag, im Allgemeinen vermuthete, der böse Feind sei bei seinem Familienunglücke mit im Spiele gewesen.

Tobias spricht allerdings 6, 14 davon, daß ein böser Geist die Männer getödtet habe; aber er weiß dies nur von Hörensagen: Audio, quia tradita est septem viris et mortui sunt; sed et hoc *audivi*, quia daemonium occidit illos. Diese Meinung, daß ein böser Geist die Männer getödtet habe, muß sich also allerdings gebildet haben und das Gerücht davon bis nach Ninive gekommen sein. Es war aber, als Tobias davon sprach, eben nur noch eine Meinung und ein Gerücht. Der Engel bestätigt es nun in den Worten, die er zu Tobias redet 6, 16—19. Er hat denn auch jedenfalls (damals oder später 12, 14) von dem Dämon unter dem Namen Asmodäus gesprochen.

So erklärt es sich, daß der Verfasser des Buches 3, 8

(im Griechischen außerdem 3, 17) diesen Namen gebraucht, während er in den Reden der im Buche auftretenden Personen nie vorkommt.

IV. An allen bisher angeführten Stellen ist nur von einer Gewalt des bösen Geistes über die Männer die Rede. Ostendam tibi, sagt der Engel 6, 16, 17, qui sunt, quibus praevalere potest daemonium. Hi namque, qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et a sua mente excludant, ... habet potestatem daemonium super eos. Das bezieht sich offenbar nur auf die Männer, nicht auf die Sara. So ist denn auch 3, 8 nur von der Tödtung der Männer die Rede. Auch Tobias spricht Cap. 6 von keiner directen Belästigung der Sara durch den Dämon, und nach der Itala sagt er sogar 6, 15 ausdrücklich von dem Dämon: ipsam (Saram) quidem *non vexat*, sed eum, qui illi adplicitus fuerit, ipsum occidit. Daß die oben angeführten Worte des Raguel 8, 18 nur von der persecutio inimici zu verstehen sind, welche die Familie durch die Tödtung der Männer zu leiden hatte, bedarf keines Beweises.

Sara wurde also nur indirect, durch die Tödtung der Männer, von dem Dämon gequält. An irgend welche dämonische Zustände derselben, an Besessenheit oder Circumsessio oder dergleichen, ist nicht im Entferntesten zu denken [1]), und insbesondere ist die Dissertation des Serarius über

---

1) Auch die Einwirkung des bösen Geistes auf die Männer hat nach dem oben Gesagten mit der „Besessenheit, wie sie im Evangelium vorkommt“ (Haneberg a. a. O. S. 451) nur eben die Aehnlichkeit, daß beide das Werk der Teufel sind.

die daemones incubi et succubi [1]), gleich manchen andern Erörterungen des gelehrten und scharfsinnigen Jesuiten, in einem Commentar zum Buche Tobias nicht an ihrem Platze. — Wenn es 3, 25 heißt, der Engel Raphael sei gesandt worden, „beide — den ältern Tobias und die Sara — zu heilen" (ut *curaret* eos ambos), — und wenn 12, 3 nach dem Griechischen der jüngere Tobias sagt: *τὴν γυναῖκά μου* (die Sara) *ἐθεράπευσε καὶ σὲ* (den ältern Tobias) *ὁμοίως ἐθεράπευσεν*, — so paßt dieser Ausdruck allerdings strenge genommen nur auf den ältern Tobias; in Bezug auf die Sara wird er aber 12, 14 durch „Saram a daemonio liberare" bestimmt genug erklärt. Die „Befreiung der Sara vom Dämon" besteht aber offenbar eben darin, daß dem bösen Geiste die Gewalt genommen wird, den Mann der Sara zu tödten. Das soll auch gesagt werden, wenn es 12, 3 heißt: daemonium ab ea ipse (Raphael) compescuit. So ist denn an der erstgenannten Stelle der Bemerkung, Raphael sei gesandt worden, „beide zu heilen", im griechischen Texte (3, 17) die Erläuterung beigefügt: *τοῦ Τωβὶτ λεπίσαι τὰ λευκώματα καὶ Σάῤῥαν τὴν τοῦ Ῥαγουὴλ δοῦναι Τωβίᾳ τῷ υἱῷ Τωβὶτ γυναῖκα καὶ δῆσαι Ἀσμοδαῖον τὸ πονηρὸν δαιμόνιον.* — Nach dem Gesagten kann auch die Befreiung Sara's von der Infestation des Dämons 8, 6. 19 als sanitas bezeichnet werden, ohne daß man an eine andere als indirecte Infestation zu denken hätte.

V. Aber „der böse Geist Asmodäus ist in die schöne Sara verliebt und tödtet aus Eifersucht alle Männer, die

1) Nicolai Serarii S. J. in Tobiam, Judith, Esther, Maccabaeos Commentarius. Mogunt. 1599. p. 98 sq.

sich seiner Geliebten nähern!" [1]) — Wer sagt das? Der jüngere Tobias erzählt nach dem Griechischen 6, 13. 14: *ἀκήκοα ἐγὼ τὸ κοράσιον δεδόσθαι ἑπτὰ ἀνδράσι καὶ πάντας ἐν τῷ νυμφῶνι ἀπολωλότας· καὶ νῦν ἐγὼ μόνος εἰμὶ τῷ πατρὶ καὶ φοβοῦμαι, μὴ εἰςελθὼν ἀποθάνω, καθὼς καὶ οἱ πρότεροι, ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτὴν, ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προςαγόντων αὐτῇ.* — Also Tobias hat gehört, sieben Männer der Sara seien im Brautgemach gestorben, und zwar — daß sich das *ἀκήκοα* dem Sinne nach auch auf das Folgende bezieht, bedarf keines Beweises; Tobias weiß ja überhaupt nur von Hörensagen etwas über Sara — und zwar hat er gehört, ein böser Geist liebe sie und tödte Diejenigen, welche ihr nahen. Und wer hat das gesagt? „Man", — das Gerücht. Die zunächst bei der Sache betheiligt sind, wissen, wie wir gesehen haben, nichts über die Todesart der Männer. Aber es ist in weitern Kreisen bekannt geworden, daß sie alle in der Brautnacht plötzlich gestorben sind; dürfen wir uns wundern, wenn sich die Meinung bildete, das gehe nicht mit rechten Dingen zu, dabei müsse der Teufel mit im Spiele sein? Und ist es auffallend, wenn die Thatsache, daß Niemand im Hause der Sara, auch sie selbst nicht, etwas von dem bösen Geiste zu leiden hatte, daß aber regelmäßig jeder, dem sie ihre Hand gereicht hatte, vor der Vollziehung der Ehe starb, — erst zu der Bemerkung Anlaß gab, es sei gerade, als ob ein Dämon die Sara liebe und in seiner Eifersucht jeden andern Liebhaber ums Leben bringe, — und wenn dann das Gerücht entstand, welches Tobias erwähnte? — Der alte Serarius verschwendet zwar

---

1) Jahn a. a. O. S. 896.

auch hier wieder einige Quartseiten mit Erörterungen, die nicht hieher gehören, mit Untersuchungen über die bei Dämonen möglichen und nicht möglichen Arten der Liebe; aber er hat das, worauf es ankommt, schon ganz richtig dargestellt: Graecus non simpliciter ait, dilectam a daemonio illam fuisse, sed id ipsum *audiisse* Tobiam. Plurimum vero interest, an scriptura divina quidpiam affirmet, an affirmare alios tradat. Quod affirmat illa, non potest non esse semper verissimum. Quod affirmare alios tradit, verissimum semper est, id eos affirmare, sed quod ii affirmant, falsum esse potest. Tobias vero ait, se audivisse, ipsam viris septem traditam fuisse, et (paucula licet verba interponat) omnes a daemonio esse occisos, quia illam amabat. Duo priora vere ipsi narrata erant, ut e consequentibus omnibus perspicuum; sed tertium, quod tanquam posterioris causa refertur, a veritate alienum est. Solet enim fama rebus quibusdam veris falsas non raro causas, suspiciones et conjecturas appingere, neque falsas tantum, sed ineptas etiam, vulgares, e trivio et imperitorum faece petitas. ... A vulgi igitur sermunculis totus hic junioris Tobiae sermo, quem chaldaeus textus et noster [Vulgata] negligendum putavit, graecus recitavit, sed recitavit tantum, non approbavit [1]).

Wenn also gesagt wird, „im Buche Tobias erscheine Asmodäus als ein neidischer, boshafter und unzüchtiger Dämon, der die Sara liebte und aus Eifersucht sieben Männer derselben in der Brautnacht tödtete," [2]) — so hätte unterschieden werden sollen, was das Buch Tobias,

1) Serarius l. c. p. 104.

2) Movers a. a. O. S. 480.

d. h. der Verfasser desselben, von ihm sagt, und was das von einer im Buche Tobias vorkommenden Person erwähnte Gerücht und Volksgerede von ihm erzählt. Das Buch Tobias weiß von Asmodäus nur, daß er boshaft und neidisch ist, wie alle Dämonen, und daß er die sieben Männer in der Brautnacht tödtete; — daß er die Sara liebte und aus Eifersucht die Männer umbrachte, weiß nur das Gerücht.

Die betreffende Stelle, welche sich übrigens, wie gesagt, nicht in der Vulgata findet, erklärt sich also ganz leicht, und es ist sehr zu verwundern, wie R. Stier[1]) diese Erklärung übersehen und auf den unglücklichen Gedanken kommen konnte, das Buch Tobias durch die Verweisung auf Gen. 6, 2 zu vertheidigen, von welcher Stelle er sonderbarer Weise behauptet, sie würde „jetzt so ziemlich übereinstimmend von den bedeutendsten Theologen als eine Nachricht von abgefallenen Engeln anerkannt, die sich mit menschlichen Weibern vermischten."

VI. Nach dem Gesagten ist es also auch nicht gerechtfertigt, das, was unser Buch über den Asmodäus berichtet, mit dem zusammenzustellen, was sich im Talmud und in rabbinischen Schriften über ihn findet. Wenn er in diesen als „unzüchtiger Geist charakterisirt" wird, so könnte möglicher Weise eine solche Vorstellung von den Rabbinen auf das Buch Tobias basirt sein; aber wer wollte darum den Verfasser dieses Buches für die Ausgeburten der zügellosen Phantasie der Rabbinen verantwortlich machen, und die Vorstellungen des Talmuds auch in die Geschichte des To-

1) Die Apokryphen. Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel. (Braunschweig 1853) S. 82.

bias übertragen? Wenn darum im Talmud und bei den Rabbinen Asmodäus als „unzüchtiger Geist" oder als „Eheteufel" [1]) bezeichnet wird, so gehört das in die Dämonologie der spätern Juden, aber nicht in die Dämonologie des Buches Tobias. Ich weiß nicht, ob in der rabbinischen Literatur sonst noch die Rede ist; in den Stellen aber, welche Burtorf, Lightfort und Eisenmenger [2]) anführen, wird er aber gar nicht einmal als „unzüchtiger Dämon" κατ' ἐξοχήν charakterisirt. Die einzige von diesen Stellen, wo er als solcher erscheint, ist die lange Geschichte aus dem Tractat Gittin fol. 68, welche Eisenmenger im ersten Bande S. 350 ff. u. 355 ff. mittheilt; aber auch da ist die Unzüchtigkeit des Dämons gar kein wesentlicher und charakteristischer Zug der Geschichte. König Salomo, so wird weitläufig erzählt, bringt den Aschmedai durch List in seine Gewalt, um seine Hülfe beim Tempelbau zu benutzen, und hält ihn längere Zeit gefangen. Der König läßt sich aber endlich von dem Teufel überlisten, wird durch ihn vom Throne gestoßen und geht betteln, während Aschmedai seinen Platz auf dem Throne und im Harem einnimmt. Letzteres wird erwähnt, weil Zweifel darüber entstehen, ob der angebliche König oder der Bettler der wahre Salomo sei, und weil zur Lösung des Zweifels unter andern auch die Weiber im königlichen Palaste befragt werden. — In der andern Version dieser Geschichte, welche Eisenmenger S. 354 aus

---

1) So Chr. Gerson bei Burtorf im Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Col. 237.

2) Burtorf a. a. O. — Lightfort in seinen Horae hebraicae et talmudicae in Lucam p. 703. 803 sq. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, an mehreren Stellen des ersten Theils, vgl. das Register zum ersten Theile u. d. W. „Aschmedai."

dem Emek Kammelech fol. 147 anführt, ist davon keine Rede.

Ganz ähnliche Fabeln von fleischlichem Umgang mit Menschen erzählen aber der Talmud und die Rabbinen von andern Teufeln, wie aus dem Register zu Eisenmengers Werk unter dem Worte „Teuffel" zu ersehen ist. Auch in der talmudischen und rabbinischen Dämonologie scheint also Asmodäus nicht speciell „als unzüchtiger Geist charakterisirt zu werden"; wäre dies aber auch der Fall, so würde daraus, wie gesagt, für die Dämonologie des Buches Tobias noch gar nichts folgen.

VII. Was das Buch Tobias von der Thätigkeit des Asmodäus erzählt, ist also einfach dieses: Asmodäus tödtet mit Gottes Zulassung die sieben Männer der Sara und quält dadurch indirect auch die Sara und ihre Eltern. Sara und ihre Eltern haben nach der Darstellung des Buches dieses Leiden nicht verschuldet; es ist also für sie eine von Gott zugelassene Prüfung, wie das Unglück des Job und die Blindheit des Tobias, und für die geduldige und gottergebene Erduldung des Leidens werden sie belohnt durch die glückliche Ehe der Sara mit dem jüngern Tobias. Gott läßt dem Teufel eine Zeit lang Gewalt über diese Familie, lenkt aber gerade dieses Unglück zu ihrem Besten, indem er Sara für einen Mann aufbewahrt, der ihrer würdig ist (3, 19) und der nach dem Gesetze die nächsten Ansprüche auf ihre Hand hat (6, 12; 7, 12. 14). Darum sagt der Engel 7, 12 zu Raguel: „Dem gottesfürchtigen Tobias kommt deine Tochter zu; darum hat sie kein Anderer erhalten können."

Die Männer der Sara aber werden dadurch, daß Gott dem Dämon Gewalt über sie gibt, für ihre Wollust

gestraft, 6, 16. 17. Durch die Sünde haben sie ihre Seele dem bösen Feinde überantwortet; Gott straft sie dadurch, daß er diesem nun auch Gewalt über ihr Leben gibt.

VIII. Wenn Tobias von dem Dämon verschont wird, so hat das seinen Grund zunächst und wesentlich darin, daß Gott dem Asmodäus nicht gestattet, ihm etwas anzuhaben, und daß Gott der Prüfung, die er über Sara und ihre Eltern verhängt hatte, ein Ende machen will. Darum heißt es 3, 24 ausdrücklich, das Gebet der Sara sei erhört und Raphael von Gott gesandt worden, sie zu heilen, d. h. der Infestation des Asmodäus ein Ende zu machen.

Gott gibt aber dem Asmodäus keine Gewalt über den Tobias, erstens weil er ihn der Sara zum Manne bestimmt hat 7, 12; zweitens weil er den ältern Tobias durch die glückliche Verheirathung seines Sohnes für seine Tugend belohnen will, 12, 13. 14; und drittens weil der junge Tobias die Ehe in der rechten Gesinnung eingeht, 8, 5. 8. 9. vgl. 6, 12. 16—18.

Um dem Tobias recht eindringlich zu zeigen, daß er es Gott zu danken hat, wenn er verschont bleibt, daß der Tod der Andern eine Strafe ihrer Wollust war, und daß er die entgegengesetzte Tugend üben müsse, schreibt ihm der Engel 6, 18 ff. Gebet und Enthaltsamkeit vor. Vgl. Matth. 17, 20: Hoc autem genus non ejicitur nisi per orationem et jejunium.

IX. Aber der Dämon wird ja „von dem jungen Tobias auf den Rath des Engels Raphael durch das angezündete Rauchwerk von dem Herzen und der Leber eines Fisches vertrieben“ [1]). — So scheint es. Der

---

1) Movers a. a. O.

Engel sagt 6, 8: „Wenn du etwas von dem Herzen [oder der Leber V. 19] auf Kohlen legst, so vertreibt der Rauch jede Art von bösen Geistern von einem Manne sowohl, wie von einem Weibe, so daß sie denselben nicht mehr nahen." Er erklärt dieses V. 19 bestimmter dahin: „In derselben Nacht wird, nachdem die Fischleber angezündet worden ist, der böse Geist vertrieben werden." — Demgemäß legt Tobias etwas von der Leber auf glühende Kohlen und darauf (tunc) ergreift Raphael den bösen Geist u. s. w. 8, 2. 3.

Das sind in der Vulgata die einzigen Stellen des Buches, worin von dieser Räucherung die Rede ist. Die verschiedenen Erklärungen derselben lassen sich folgendermaßen classificiren:

Erstens. Das Räuchern wird als die causa instrumentalis der Vertreibung des Dämons aufgefaßt: In diesem Falle wird

a) diesem Räuchern überhaupt und allgemein eine rein natürliche Kraft zur Vertreibung böser Geister beigelegt, wie Tauchuma als Mittel zur Heilung eines Besessenen anführt: „Man nimmt Wurzeln und beräuchert ihn damit, man gießt ihm Wasser ein, so entflieht der böse Geist", — und wie Josephus Ant. 8, 2, 3 von Elenzar erzählt, er habe Besessene dadurch geheilt, daß er sie auf eine Wurzel riechen ließ [1]). Wäre diese Auffassung die richtige, so würde allerdings das Buch Tobias den Vorwurf verdienen, daß es den Aberglauben befördere; denn certum est, nullam rem mere corpoream posse naturaliter agere in creaturam spiritualem, qualis est daemon. Itaque partes istae cordis

---

1) Bei Ilgen, die Geschichte Tobi's (Jena 1800) S. 81.

et jecoris aut fumus ex iis procedens nihil omnino naturaliter agere potuit in daemonem, virtutem ejus debilitando vel prorsus impediendo [1]).

b) Da, wie wir gesehen haben, von einer directen Infestation der Sara durch den bösen Geist gar keine Rede ist, so fällt die Erklärung von selbst zusammen, welche Cornelius a Lapide [2]) gibt, — fumum cordis piscis expulisse daemonem *inchoate vi naturali*, sed complete vi angelica et caelesti; naturali, nimirum impediendo actionem daemonis per dispositionem contrariam, quomodo musica Davidis impediebat agitationem Saul per daemonem. Daemon enim agit per naturales causas et humores maxime melancholicos: quae ergo humores hosce tollunt vel minuunt daemonis actionem et vexationem infringunt. [Das trifft aber eben hier nicht zu.]

c) Consentaneum videtur, meint Serarius [3]), ut Deus, quemadmodum adversus eos, quos post Adami lapsum futuros videbat, morbos et ulcera medicas quibus-

1) Estius zu Tob. 8, 2 (in seinen Annotationes in praecipua et difficiliora s. scripturae loca). Vgl. Thom. Aq. Summa 1. q. 115. art. 5. ad 3.

2) Zu Tob. 6, 8. Aehnlich Fabianus Justinianus z. d. St. (Tobias illustratus. Colon. 1629. p. 304). Calmet in der Dissertatio de daemone Asmodaeo (S. 9 der Würzburger Ausgabe) umgeht die Frage, wenn er sagt: Arbitramur: 1. Fumum nihil directe et physice insita virtute in daemonem voluisse. 2. Nihil illum potuisse nisi in sensus Tobiae et Sarae, in quibus forte, voluptatis titillationes compescens, continentiae custodiam plurimum juvit. ... Factum inde, ut obstructa daemoni nocendi via, nihil in Tobiam valuerit. ... 3. Denique Raphael non minimum victoriae de Asmodaeo momentum fuit, quippe qui et artem vincendi daemonis revelavit et proprium veri Israelitae conjugii usum docuit ac tandem ea, qua pollebat virtute, daemonem victas dare manus coegit.

3) L. c. p. 124.

dam rebus vires indiderat, sic etiam inderet adversus daemones, quos non animas tantum, sed et hominum corpora laesuros providebat. Darum sei die efficientia der Räucherung wohl eine naturalis, aber keine mere naturalis, und zwar non tum primo simpliciter, sed in creationis principio ab ipso naturae authore cordi et jĕcori impressa. Man hätte also anzunehmen, daß Gott mit gewissen materiellen Substanzen von Anfang an und für immer eine Kraft gegen böse Geister verbunden, und daß Raphael den Tobias mit einer solchen Substanz bekannt gemacht hätte. Möglich, aber offenbar nicht wahrscheinlich und nicht erweislich.

d) Viel plausibeler ist offenbar die andere Ansicht, daß Gott dieses eine Mal dieser Materie eine übernatürliche Kraft zur Vertreibung des bösen Geistes gegeben, daß also Gott auf eine übernatürliche Weise die Infestation des Asmodäus gehemmt, aber diese Wirkung an eine äußere Handlung geknüpft oder mit derselben verbunden habe. Es entsteht dann aber die weitere Frage, warum Gott diese Wirkung in diesem Falle an eine äußere Handlung geknüpft habe, und warum gerade an die, welche im Buche Tobias erwähnt wird. Das führt uns zu einer andern Erklärung.

Zweitens wird nämlich von mehreren Gelehrten das Räuchern nicht als causa instrumentalis der Vertreibung des Asmodäus, sondern als eine bloß symbolische Handlung aufgefaßt: Illud jecur incensum et fumus illius, sagt Vincenzi[1]), non nisi signum habentur ex-

1) Sessio 4. Concilii Trid. vindicata (Rom 1844) P. 3. p. 7. — Ebenso Tirinus zu Tob. 6, 8: „Extricat daemones sola vi extrinseca, nempe angelica, ad talis signi positionem producente talem

ternum, quo conjugibus ab angelo praesignabatur, eadem hora spiritum malum cohibitum fuisse. Vincenzi vergleicht mit diesem symbolicus suffitus illud, quod fecit Eliseus in fonte aquarum, in quas jecit sal „et sanatae sunt aquae usque ad diem hanc“ (4 Reg. 2, 22), quodque dictum fuit ab eodem propheta Naaman Syro, ut se lavaret septies in aquis Jordanis et a lepra curaretur; quod item fecit Jesus, qui luto caeci oculos linivit et sanatus est.

Danach stände also die Vertreibung des Dämons mit dem Räuchern in keinem ursachlichen Zusammenhange; sie wäre einfach durch Gott oder in Gottes Auftrag durch den Engel bewirkt worden. Irgend ein Zusammenhang muß aber zwischen den beiden Acten bestehen, und dieser liegt nach dieser Erklärung darin, daß 1) die Vertreibung des Dämons in dem Zeitpunkte eintrat, wo das Räuchern stattfand, und daß 2) das Räuchern eine symbolische Bedeutung hatte, welche auf die Vertreibung des Dämons hinwies. Diese symbolische Bedeutung nachzuweisen ist denn eine Aufgabe, welche den Vertretern dieser Ansicht wie den Vertretern der unter d) genannten Ansicht obliegt. Zwischen diesen beiden Ansichten besteht auch, wie leicht ersichtlich ist, keine wesentliche Differenz [1]. Nach der einen

effectum.“ Tirinus und Andere beziehen sich auf Alphons Tostatus (Abulensis) zu 1 Kön. 16, 16; dessen Werk ist mir leider nicht zugänglich. — Aehnlich der protestantische Gelehrte Moulinié (Notice sur les livres apocr. Genf 1828. S. 36): Le talisman conseillé par l'Ange à Tobie était un signe, un symbole destiné à fixer l'attention et la foi de Tobie, tandis que Raphael opérerait lui-même le miracle d'écarter le démon, sans qu'il soit nécessaire d'attacher une vertu d'exorcisme à ce signe.

1) Estius zu 8, 2 stellt sie neben einander: Duobus modis, quod hic dicitur intelligi potest: uno modo, si dicamus, ita placuisse Deo,

bewirkt Gott auf wunderbare Weise die Vertreibung des Dämons durch ein äußeres Mittel, welches an sich und sonst eine solche Wirkung nicht hat, nach der andern bewirkt er die Vertreibung nicht durch ein äußeres Mittel, aber gleichzeitig mit einer von ihm angeordneten symbolischen Handlung [1]).

X. Es bedarf keines Beweises, daß die Sache, wenn sie so aufgefaßt wird, keine theologische Schwierigkeiten darbietet. Es fragt sich aber, ob sich diese Auffassung mit der Darstellung unseres Buches in Einklang bringen läßt. Von den oben unter IX. angeführten Stellen sagt die eine, 8, 2. 3, nur, Tobias habe die Räucherung vorgenommen und darauf (tunc) habe Raphael den Dämon ergriffen u. s. w. Dazu paßt die angegebene Deutung ohne Zweifel. Ebenso zu 6, 19: Ipsa autem nocte incenso jecore piscis (nachdem die Fischleber angezündet worden ist), fugabitur daemonium. Dagegen scheint mit der dritten dort angeführten Stelle, 6, 8, sich diese Deutung nicht recht zu vertragen: Cordis particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus daemoniorum sive a viro sive a muliere. Diese Stelle schreibt allerdings nach dem sich

---

ut per haec corporalia tanquam per instrumenta quaedam supernaturaliter operaretur in fugandum daemonem, quemadmodum per sacramenta ecclesiae daemonis potestas cohibetur, et maxime per baptismum; altero modo, si dicamus haec fuisse mera signa et figuras earum rerum, quae per se valebant ad daemonem fugandum. Nempe supra dictum est, actiones angelorum hominibus apparentium esse figurativas. ... Sed priori explicationi magis suffragari videtur, quod 6, 3. dicantur medicamenta, sc. medicamenta supernaturalia.

1) Die Differenz ist ähnlich, wie die der scotistischen und der thomistischen Ansicht bei der Frage, ob die Sacramente die causa instrumentalis moralis oder physica der Gnade seien.

zunächst darbietenden Sinne dem Räuchern im Allgemeinen eine Kraft zur Vertreibung der Dämonen überhaupt zu, und auf sie wird darum von den Vertretern der oben unter b) und c) genannten Ansichten besonders Gewicht gelegt [1]). Aber kann sich der Engel nicht auch so ausdrücken, wenn er bloß sagen will, das Räuchern mit dem Herzen oder der Leber dieses Fisches solle dazu dienen, den Tobias und die Sara gegen dämonische Anfechtungen zu schützen; wenn er demselben keine ihm inhärente Wirksamkeit gegen Dämonen zuschreiben, aber andeuten will, Gott könne daran eine solche Wirkung knüpfen oder gleichzeitig damit eine solche Wirkung eintreten lassen, daß Menschen gegen alle dämonischen Infestationen geschützt würden? Allerdings hat sich Raphael, wenn er nur dieses sagen wollte, mißverständlich ausgedrückt, und Tobias hat ihn vielleicht nicht so verstanden, sondern an eine eigentliche antidämonische Kraft des Räucherns gedacht. Aber eine solche mißverständliche Ausdrucksweise harmonirt mit der Stellung, die der Engel überhaupt in dem größten Theile des Buches einnimmt. Tobias hält ihn jetzt noch für einen Menschen, und erst der spätern Zeit ist es vorbehalten, ihn zu belehren, daß ein Engel ihn geleitet hat; da erst wurde er auch klar über den Zusammenhang, welcher zwischen dem Räuchern und der Vertreibung des Dämons bestand. Jetzt kam es nur darauf an, ihm zu sagen, was er zu thun habe: er soll die Fischleber mitnehmen, weil sie bei der Hemmung dämonischer Einflüsse gebraucht werden kann, und V. 19 wird ihm schon bestimmter und minder mißverständlich gesagt, wie er sie verwenden soll.

---

1) Serarius a. a. O. S. 121. F. Justinianus a. a. O. S. 304.

Der griechische Text weicht bei dieser Stelle (6, 7) von der Vulgata (6, 8) nicht wesentlich ab: *ἡ καρδία καὶ τὸ ἧπαρ, ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρὸν, ταῦτα δεῖ καπνίσαι ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικὸς καὶ μηκέτι ὀχληθῃ.* An den beiden andern Stellen 6, 17 und 8, 2 heißt es dagegen: *καὶ καπνίσεις καὶ ὀσφρανθήσεται τὸ δαιμόνιον καὶ φεύξεται*, und: *καὶ ἐκάπνισεν· ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὀσμῆς ἔφυγεν εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου καὶ ἔδησεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος* [1]).

Der Ausdruck *ὠσφράνθη* ist indeß nicht auffallender, als wenn es Gen. 8, 21 heißt: Noe obtulit holocausta, odoratusque est (LXX *ὠσφράνθη*) Dominus odorem suavitatis et ait etc. — Auch diese Stellen können also so verstanden werden, daß sie bloß aussagen, die Vertreibung des Dämons sei gleich nach dem Räuchern erfolgt oder in dem unter d) angegebenen Sinne durch dasselbe bewirkt worden.

XI. Aber warum hat Gott die Vertreibung des Asmodäus in dieser Weise bewirkt, wenn das Räuchern doch an sich keine Kraft hatte?

Daß überhaupt ein äußeres Mittel oder eine äußere symbolische Handlung vorgeschrieben wurde, erklären die Exegeten durch folgende Bemerkungen:

1) Raphael sollte jetzt noch nicht als Engel erkannt werden. Completa causa abigens daemonem fuit Raphael angelus, qui ad suffitum jecoris propter merita et oratio-

---

1) Der „überarbeitete Text" bei Fritzsche (Exeget. Handb. zu den Apokryphen des A. T. 2. Lief. Lpz. 1853) hat an der ersten Stelle die Worte *καὶ ὀσφρανθ.* gar nicht und an der zweiten Stelle bloß: *καὶ ἔλαβε τὴν καρδίαν τοῦ ἰχθυος καὶ ἐξέβαλε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα, καὶ ἔφυγεν εἰς τὰ ἄνω μέρη τῆς Αἰγύπτου καὶ Ῥαφαὴλ ἔδησεν αὐτὸ ἐκεῖ.*

nem Tobiae fugabat daemonem. Hoc autem tacuit Raphael et suffitum praetexit, ne se patefaceret, neve Tobias sciret, eum esse angelum, quem quasi hominem habebat viae comitem et ducem, sicut eadem de causa vocavit se Azariam ac cum Tobia comedit et bibit [1]).

2) Durch die äußere Handlung sollte der Zeitpunkt erkennbar gemacht werden, wo das unsichtbare Wunder der Vertreibung des Dämons geschah [2]).

Es fragt sich nun aber weiter, warum Gott gerade diese äußere Handlung wählte, oder, da sie oben schon als eine symbolische Handlung bezeichnet wurde, welche symbolische Bedeutung das Räuchern hatte. Die Meisten finden darin ein Symbol des Gebetes. So Vincenzi a. a. O.: Cum sub hoc symbolico suffitu orationes amborum ad Dominum elevarentur, ibi daemonii coarctatio et fuga exprimebatur. — Aber wenn das Räuchern mit wohlriechendem Rauchwerk im A. T. diese symbolische Bedeutung hat, so ist doch wohl schwerlich das Anzünden der Fischleber damit gleichzustellen, und es liegt jedenfalls näher, an die Aehnlichkeit der Vertreibung des bösen Geistes mit der Vertreibung von Ungeziefer durch Rauch und Gestank zu denken [3]).

Vielleicht ist es auch symbolisch bedeutsam, daß gerade Herz und Leber des Fisches zum Räuchern verwendet

1) Corn. a Lap. zu 6, 8.

2) Vgl. die oben unter IX. angeführte Bemerkung Vincenzi's.

3) Aehnlich Sanctius z. d. St.: Suffumigatio rei tam vilis fit in daemonis ignominiam et contemtum, quem ipse utpote superbissimus non ferens abit. — Fritzsche a. a. O. S. 55: „Wie man anthropopathisch mit guten Gerüchen der Gottheit opfernd nahte, so lag es nahe, durch üble Gerüche böse Geister zu vertreiben.“

werden; die gewöhnliche Deutung, — das Verbrennen von Herz und Leber sei ein Symbol der dem Tobias und der Sara vorgeschriebenen Abtödtung der sinnlichen Lust, als deren Sitz Herz und Leber beim Menschen angesehen würden [1]), — ist indeß etwas zu gekünstelt. Dagegen kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß es symbolisch bedeutsam sein muß, daß die Materie zum Räuchern von dem Fische genommen ist. Zu gesucht ist aber die Deutung, welche sich in dem (fälschlich) dem Prosper zugeschriebenen Buche de promissionibus und in einer dem hl. Augustinus zugeschriebenen Rede findet: der Fisch sei ein Typus Christi, cujus jecore per passionem assato fugatus est diabolus, oder cujus ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur [2]). — Vielleicht ist folgende Deutung brauchbarer, für die ich freilich keine Vorgänger als Auctoritäten namhaft zu machen weiß. Von dem Fische fürchtete der junge Tobias Gefahr für sein Leben (6, 3); Gott aber lenkt es durch den Engel so, daß derselbe ihm nicht nur nicht schadet, sondern daß gerade etwas, was von diesem Fische, der den Tobias bedrohte, hergenommen ist, das äußere Zeichen oder (in dem oben entwickelten Sinne) das Mittel der Befreiung der Sara und der Heilung des ältern Tobias wird. Das ist eine symbolische Darstellung der Wahrheit, welche die ganze in unserem

---

1) So Estius: Cor itaque significat mentem seu voluntatem hominis, jecur concupiscentiam, juxta illud hymni [ad Mat. in Sabb.]: „Lumbos jecurque morbi dum Adure igne congruo“; fumus fervorem orationis ascendentis ad Deum. Dum ergo mens per orationem ad Deum erigitur et concupiscentia igne devotionis refraenatur, daemon fugatur.

2) Bei Serarius a. a. O. S. 91 u. 125.

Buche erzählte Geschichte bestätigt, daß Gott gerade das, was dem Menschen als großes Unglück erscheint, zu seinem Heil und Segen lenken kann, wie die Erblindung und Verarmung des ältern Tobias und das Unglück der Sara zum Heile beider Familien von Gott gelenkt wurden.

XII. Die Beseitigung des Asmodäus durch den Engel wird als ein „Binden“ desselben bezeichnet 8, 3: **Tunc Raphael angelus apprehendit daemonium et** ***religavit*** **(*ἔδησεν*) illud in deserto superioris Aegypti.** Derselbe Ausdruck kommt im N. T. vor 2 Petr. 2, 4; Jud. 6, und besonders Apok. 20, 2: **Apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas, et ligavit eum per annos mille.** Dadurch wird zunächst ausgedrückt, daß dem Asmodäus die Gewalt sei genommen worden, seinen Willen, zu schaden, in der bisherigen Weise zu äußern. Er wird durch eine geistige Gewalt gehindert, in dieser Weise thätig zu sein, wie ein böser Mensch durch Fesseln unschädlich gemacht wird. **Alligavit,** sagt Augustinus **C. D. 20, 7, id est: potestatem ejus cohibuit atque frenavit.**

Der Ausdruck **religavit** wird aber auch, wie der Zusatz **in deserto etc.** zeigt, gebraucht, um auszudrücken, daß Asmodäus an einen bestimmten Ort gebracht und gehindert worden sei, denselben zu verlassen. Die Engel und Teufel sind zwar nicht **circumscriptive,** wie die materiellen Geschöpfe, wohl aber **definitive** an einem Orte; **non commensuratur angelus loco, sed est ita in uno loco, ut non sit simul in alio loco** [1]). — Für die Dämonen gibt es einen doppelten Aufenthalt: **ratione eorum culpae** ist es die Hölle, **ratione exercitationis humanae** die Erde oder der **aer cali-**

---

1) Thom. Summa 1 q. 52, a. 2.

ginosus (Eph. 2, 2; 6, 12). Erst nach dem letzten Gerichte sind alle Dämonen in der Hölle; bis dahin ist vielen gestattet, die Menschen auf Erden zu versuchen und zu quälen, wodurch aber ihre eigene Strafe nicht gemildert wird, da sie ihre ewige Verwerfung kennen [1]). — Asmodäus wird also hier nicht aus dem irdischen Aufenthaltsorte in die Hölle verbannt, aber er wird aus dem Bereiche der Sara entfernt und, wie weiter beigefügt wird, an einen bestimmten Ort gefesselt, so daß er außerhalb desselben nicht thätig sein kann; denn ohne Gottes Zulassung ist für einen Dämon kein motus localis möglich [2]). Dieser Ort ist die Wüste von Ober-Aegypten, und diese wird gewählt, 1) weil dort Asmodäus ganz weit von Sara und von dem auserwählten Volke überhaupt entfernt ist und 2) weil unter irdischen Localitäten eine öde und menschenleere Wüste als der geeignetste Verbannungsort für einen bösen Geist erscheinen muß. Matth. 12, 43 [3]).

Wie lange der Dämon gefesselt blieb [4]), wird nicht gesagt; jedenfalls hat er nach 6, 8 die Sara nicht wieder quälen können.

Lic. F. H. Reusch, Privatdocent zu Bonn.

1) Thom. l. c. 1 q. 64, a. 4.
2) Corn. a Lap. zu Tob. 8, 3. Serarius a. a. O. S. 135.
3) Corn. a Lap. zu Tob. 8, 3.
4) Serarius a. a. O. S. 138.

II.

Recensionen.

1.

Étude sur Thomas de Medzoph, et sur son histoire de l'Arménie au XVe siècle, d'après deux manuscrits de la Bibliothèque impériale, par M. Félix Nève, professeur à l'université de Louvain. Paris, Imprimerie impériale. 1855. (Extrait N° 13 de l'année 1855 du Journal Asiatique.) Preis: 1 fl. 24 kr.

Thomas von Medsob oder Medsoph wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. in dem armenischen District Aghovid (der Ort selbst ist unbekannt) geboren und blühte bis gegen die Mitte des 15. Jahrh. Weil er seinen Hauptaufenthalt in dem Kloster Medsob (Medsoph) in der Nähe des See's Wan hatte, und in seinen späteren Jahren sogar dessen Oberhaupt wurde, erhielt er den Beinamen Medsobetzi oder Medsophetzi. Seine noch erhaltenen Schriften sind: „Kurze Geschichte der Könige des Orients, des unreinen und bösen Thieres Langthamur und anderer," ferner ein Commentar über den Propheten Daniel, eine Sammlung von Briefen gelehrter Zeitgenossen und ein Traktat über die Spendung des hl. Sacramentes der Krankenölung nach griechischem und lateinischem Ritus. Die bei Weitem wichtigste aber

dieser Schriften, die sämmtlich noch ungedruckt sind, ist die erstgenannte, mit der die vorliegenden Erörterungen sich beschäftigen. Ihren Hauptinhalt bilden die Verheerungszüge der Mongolen unter Timurlenk (تيمور لنك, bei den Armeniern Langthamur oder Lamurlang, im Occid. Tamerlan genannt) in Armenien und den benachbarten Ländern gegen Ende des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und die Invasionen des Kurden oder Turkomanen Skandar (Iskender), des Sohnes Kara-Jusuphs von der Familie Kara-Kojunlu (Cf. Silv. de Sacy, Chrestom. Ar. ed. 2. II. 85 sq.), der zwar die Mongolen bekämpfte, aber über Armenien nicht weniger Verderben brachte, als sie selbst. Dabei erlaubt sich aber Thomas viele Digressionen und berichtet oft ziemlich ausführlich über wichtige Zeiterscheinungen, z. B. über einzelne armenische Klosterschulen seiner Zeit, die Einrichtung derselben und die in ihnen behandelten Lehrgegenstände, über Männer, die sich durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Leistungen auszeichneten, wie z. B. Gregor von Dathev, Johann von Medsoph, über harte Verfolgungen der Christen, wie namentlich die gänzliche Ausrottung des Christenthums zu Samarkand durch Ulug-Beg, die Hinrichtung des Catholicos Zacharias von Aghthamar und einer großen Anzahl von Blutzeugen in der ersten Hälfte des 15. Jahrh., über die Unitarier, welche die Vereinigung der armenischen mit der römischen Kirche wünschten, zu deren heftigsten Gegnern Thomas gehörte, und über die Gewaltthätigkeiten (Gefängniß, Ketten, Schläge 2c.), die gegen jene angewendet wurden, welche zu den Unitariern übergehen wollten.

Aus dem Bemerkten erhellt von selbst, daß die fragliche Chronik des Thomas nicht bloß für die Profangeschichte,

sondern auch für die Kirchen- und Literaturgeschichte Armeniens viele neuen Aufschlüsse zu bieten vermag, wie denn auch ihre Wichtigkeit von sachkundigen Gelehrten bereits durch mehrfachen Gebrauch faktisch anerkannt ist. L'intérêt de sa chronique n'a pas échappé à ceux qui se sont occupés de l'histoire d'Arménie en consultant les sources indigènes. Le P. Tchamitch en a inséré de longs extraits dans les chapitres de son ouvrage relatifs à l'état de l'Arménie sous la domination étrangère, c'est-à-dire après la destruction du royaume arménien de Cilicie à la fin du XIV[e] siècle. M. J. Saint-Martin s'est appuyé sur la même chronique pour déterminer et pour décrire un grand nombre de localités de l'Arménie; et plus recemment M. Brosset n'a pas manqué de demander à cette même source des éclaircissements à l'Histoire ancienne de la Géorgie, qu'il a traduite sur le text géorgien, et qu'il a commentée à l'aide des auteurs arméniens (p. 4).

Hr. Prof. Nève hat sich daher durch seine Mittheilungen über Thomas und dessen Chronik unstreitig Anspruch auf den Dank derjenigen erworben, welche die Kenntniß der armenischen Geschichte aus einheimischen zuverlässigen Quellen zu schöpfen oder zu erweitern wünschen. Er giebt in vier Abschnitten zuerst eine kurze Biographie des Thomas, bezeichnet dann den Inhalt und Umfang seiner Chronik, charakterisirt die Darstellungsweise und den Styl derselben und untersucht zuletzt noch ihre historische Glaubwürdigkeit.

Uebrigens sollen diese Erörterungen nur der Vorläufer einer größern und verdienstlicheren Arbeit sein. Hr. N. hat sich nämlich vorgenommen, eine genaue Uebersetzung der Chronik des Thomas auf Grund zweier Handschriften in der kaiserl. Bibliothek zu Paris zu veröffentlichen und so

dieselbe auch den abendländischen Gelehrten leichter zugänglich zu machen. Er sagt diessfalls: En attendant des circonstances plus favorables qui nous permettent de publier utilement notre traduction accompagnée des notes, nous avons cru qu'on ne lirait pas sans quelque intérêt une notice historique et litéraire sur l'auteur lui-même, et sur la chronique qui est son ouvrage principal. ... Nous nous sommes réservé d'approfondir quelques points de nos recherches relatives à l'époque et à la vie de Thomas, et de les publier, dans la suite, avec la version de sa chronique.

Da hiernach Hr. N. außer der Uebersetzung der in Rede stehenden Chronik auch noch einläßlichere Untersuchungen über einzelne hier behandelte Punkte in Aussicht stellt, so enthalten wir uns eines weiteren Eingehens in dieselben und hoffen, daß der baldigen Ausführung seines Vorhabens keine ungünstigen Umstände entgegentreten werden.

Welte.

2.

Les hymnes funèbres de l'Eglise Arménienne traduites sur le texte Arménien du Charagan, par **Félix Nève**, Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Louvain. Louvain, C.-J. Fonteyn, libraire-editeur. Preis: 57 fr.

Die nächste Absicht des Hrn. Verf. bei Veröffentlichung dieser Schrift war, die dogmenhistorische Wichtigkeit des armenischen Cultes an einem einzelnen Beispiele nachzuweisen und sofort mittelst der liturgischen Todtengesänge der

Armenier zu zeigen, daß letztere von jeher, seitdem das Christenthum bei ihnen Eingang gefunden, an einen Reinigungsort nach dem Tode, ein sog. Fegfeuer geglaubt haben. Jene Gesänge bilden eine besondere Abtheilung des liturgischen Gesangbuches der armenischen Kirche, welches unter dem Titel Scharagan oder Scharagnotz die kirchlichen Lieder und Hymnen für alle Feste des Jahres enthält, im Abendlande aber noch wenig bekannt zu sein scheint. Gute Handschriften davon besitzen die Lazaristen zu Venedig und die kaiserliche Bibliothek zu Paris, gedruckte Ausgaben erschienen zu Amsterdam 1685 und 1702 und zu Constantinopel mehrere Male. Die Zahl jener Todtengesänge in demselben beläuft sich auf acht; Hr. N. hat vier davon übersetzt und noch eine Uebersetzung des Hymnus von Nerses Scheorhali auf die Abgestorbenen beigefügt. Er bediente sich dabei der zu Constantinopel i. J. 1815 erschienenen Ausgabe, äußert sich aber sehr bescheiden über seine Arbeit mit den Worten: Nous soumettons d'avance à toute critique sérieuse un travail de ce genre poursuivi loin d'un centre d'études arméniennes, et nous accueillerons volontiers les observations qu'on voudra bien nous faire sur les meprises ou les erreurs inevitables peut-être en cette première tentative de traduction. Ref. hat zwar kein Exemplar des Scharagan bei der Hand; allein da die Todtengesänge aus dem Scharagan zum Theil in das armenische Brevier und Ritual aufgenommen sind, so war dadurch doch eine theilweise Vergleichung der Uebersetzung mit dem Urtext möglich gemacht. Die Uebersetzung darf unter Berücksichtigung der Schwierigkeiten, die sie bei gänzlichem Mangel an Vorarbeiten zu überwinden hatte, ohne Bedenken als eine solche bezeichnet werden, die im Ganzen allen nur irgend

billigen Anforderungen genüge; sie giebt namentlich den Urtext in klarer gefälliger Darstellung meistens wörtlich und mit so viel Genauigkeit wieder, als es die französische Sprache gestattet, und bei minder klaren oder schwierigen Stellen sind erläuternde Randbemerkungen beigefügt. Ausstellungen lassen sich wohl an jeder Uebersetzung machen, zumal von etwa anderen Gesichtspunkten aus, als die der Uebersetzer wählte. Indessen würde hier auch eine strenge Beurtheilung meistens nur Geringfügiges und Unbedeutendes auszusetzen finden, z. B. etwa, daß ein Ausdruck, der wiederholt in ganz gleicher Bedeutung vorkommt, ohne besonderen Grund ungleich übersetzt wurde, wie wenn in dem Hymnus des Nerses hreghink in der siebten Strophe mit anges, in der neunten mit êtres célestes wiedergegeben ist; denn letzterer Ausdruck wäre auch an ersterer Stelle nicht bloß passend, sondern passender gewesen, weil hreghink (eig. Feurige) den Gegensatz zu hogheghenk (eig. Erdige = Menschen) bildet, und anges gleich in der zweitnächsten Zeile wieder vorkommt als richtige Uebersetzung von hreschtagk. Uebrigens ist hier der Sinn des Originals, wie von selbst klar, richtig ausgedrückt; dagegen in der vierten Strophe findet sich Unrichtiges. Sie lautet: Nous te confessons avec les Chérubins, auteur de la vie de toutes choses, Puissance unique trois fois sainte, Père, Fils et Saint-Esprit; en qui est glorifié l'homme baptisé et instruit par la fois: aie pitié etc. Hier erscheint die Uebersetzung der Worte: hor hancuzeal^e^s m^e^g^e^rteal iev havatov khostovaneal mit en qui est glorifié etc. als unrichtig. Wir setzen dabei voraus, daß die angeführten Worte auch im Original des Uebersetzers sich eben so finden, wie das armenische Brevier von Amsterdam (1662) und von Venedig (1827) und das

armen. Ritual von Venedig (1840) sie in vollkommener Uebereinstimmung mit einander darbieten. **Hancuzanel** nämlich heißt „ruhen machen, zur Ruhe bringen, **faire reposer**", wie es Hr. N. in der zehnten und dreiundzwanzigsten Strophe auch selbst übersetzt, **hancuzeal** mithin „zur Ruhe gebracht, ruhend" und wird gern von der Ruhe der Verstorbenen gebraucht, wie es auch Hr. N. in der zehnten Strophe mit **defunt** übersetzt; in der Bedeutung **glorifier** aber wird das Wort sonst nicht gebraucht. Sodann **m*g*rtel**, mit **Ini** oder **Hi** construirt, ist auch das Taufen auf Jemanden, auf den Namen Jemandes (vgl. Matth. 28, 19. Apg. 19, 3. 5. 1 Cor. 1, 13. 15. in d. arm. Uebers.). Endlich **khostovanel** bedeutet nicht **instruire**, sondern **confesser** und wird namentlich vom Glaubensbekenntniß gebraucht. Nerses selbst z. B. beginnt sein rhythmisches Glaubensbekenntniß mit dreimaligem **khostovanim** in Bezug auf die drei göttlichen Personen, so wie auch das von Schröder mitgetheilte armenische Symbolum mit **khostovanimk** beginnt. Die Strophe lautet also wörtlich übersetzt: „Wir bekennen mit den Seraphim (die **sröbek** des Originals sind nicht Cherubim, sondern Seraphim) dich Urheber des Lebens aller Dinge, dreimalheilige Eine Herrlichkeit, Vater und Sohn und heiliger Geist, auf welche der zur Ruhe Gelangte getauft war, und die er im Glauben bekannte; erbarme dich deines Geschöpfes ꝛc." Auch in der dreiundzwanzigsten Strophe sind die **hancuzeal hogik** nicht verherrlichte (**âmes glorifiées**), sondern ruhende Seelen, wie schon die Wechselbeziehung von **hancuzeal** und **hanco** zeigt; verherrlicht sind freilich auch die Seelen der Heiligen, aber das **hancuzeal** drückt dieses nicht aus. Die Stelle lautet also: „Mit den zur Ruhe gelangten Seelen der Heiligen laß ruhen die

Seele des Entschlafenen" (der Plur. des morts steht aus Versehen statt des Sing.).

Was den anfangs berührten Hauptzweck der Schrift betrifft, so ist klar, daß Gebete und Gesänge für die Abgestorbenen, wie sie von Hrn. N. aus dem Scharagan mitgetheilt werden, den Glauben an einen Reinigungsort nach dem Tode zur schlechthinigen Voraussetzung haben und ohne ihn in ihrer dermaligen Gestalt gar nicht hätten entstehen und üblich werden köhnen. Sie sind aber üblich nicht bloß bei den unirten, sondern auch bei den nichtunirten Armeniern, was zugleich zum Beweise dienen mag, daß sie in der armenischen Kirche, wenn auch nicht ihrer jetzigen Form, so doch ihrem wesentlichen Gehalte nach älter sein müssen als das Schisma, und zur Zeit, wo dasselbe ausbrach, schon allgemein als ein ehrwürdiges unveräußerliches Erbgut aus früherer Zeit müssen gegolten haben. Die getrennte Partei hat auch den Inhalt des Scharagan, so weit er für einen Reinigungsort spricht, nicht beseitigt oder geändert, und selbst in dem zu Constantinopel unter der Oberaufsicht des nichtunirten Patriarchen herausgegebenen Scharagan findet sich nach Hr. N. z. B. die Stelle (im armen. Ritual von Venedig (1840) S. 461): „Furchtbares Geheimniß des Priesters! mit ausgestreckten Armen steht er auf den Stufen vor dem heiligen Altare; das Feuer erlischt, das Dunkel weicht, die betrübten Seelen freuen sich, denn Vergebung der Sünden findet Statt, der barmherzige Herr erbarmt sich der Seelen unserer Entschlafenen." Wenn daher die getrennten Armenier wenigstens zum Theil sich weigern, ein Fegfeuer zuzulassen, wie solches die katholische Kirche lehrt, so fallen sie, wie Hr. N. richtig bemerkt, in denselben Widerspruch, wie die russische Kirche, welche das Fegfeuer

verwirft, aber doch für die Abgestorbenen betet. Bei solchem Sachverhalte konnte Hr. N. auch mit Recht sagen: **Ni les schismes et les controverses qui abondent dans l'histoire ecclésiastique de l'Arménie, ni les assertions negatives des défenseurs de l'église indépendante des Arméniens, ne peuvent mettre en doute la foi persévérante de cette chretienté orientale dans la nécessité de la prière pour les morts, et dans l'efficacité de cette prière pour le soulagement et le salut des âmes qui, préservées de la damnation, subissent des peines expiatoires dans l'autre vie (p. 37).**

Herr Prof. Nève ist bereits seit geraumer Zeit im Gebiete der orientalischen Literaturen thätig und hat dieselben schon durch manche schätzbare Veröffentlichungen bereichert. Auch die armenische Literatur gieng dabei nicht ganz leer aus, obwohl sie verhältnißmäßig weniger Berücksichtigung fand, als z. B. die indische. Hr. N. scheint ihr aber fortan mehr Aufmerksamkeit und Thätigkeit zuwenden zu wollen, was um so erfreulicher ist, als sie bei ihrer anerkannten Wichtigkeit für Geschichte und Theologie unter uns noch nicht so viele Freunde und Bearbeiter gefunden hat, als ihr im Interesse der Wissenschaft und Kirche zu wünschen wäre. Zugleich erscheinen die berührten Leistungen als ein neues Zeichen des frischen Aufblühens und regen wissenschaftlichen Lebens der katholischen Universität Löwen, auf das die Quartalschr. schon früher aufmerksam zu machen veranlaßt wurde (Jahrg. 1851. S. 322 ff.).

Welte.

3.

Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Von Dr. J. H. Oswald, Professor der Theologie am Seminarium Theodor. zu Paderborn. 1. Bd. Die allgemeine Lehre, die Taufe, die Firmung und die Eucharistie. Münster in der Aschendorffschen Buchhandlung. 1856. — Gr. 8. 601 S. Preis 1²/₃ Thlr.

Während die meisten theologischen Disciplinen im katholischen Deutschland schon seit lange her einer sehr sorgfältigen Pflege sich zu erfreuen haben, hat dagegen die katholische dogmatische Literatur seit den letzten Jahrzehnten in Deutschland nur wenige Erscheinungen von größerer Bedeutung aufzuweisen. Die durch die moderne unchristliche Wissenschaft veranlaßte neue und festere Fundamentirung der dogmatischen Theologie hat längere Zeit hindurch alle Kräfte fast ausschließlich in Anspruch genommen. Nachdem nunmehr die Grundlagen wieder sicher gestellt, scheint auch für die dogmatische Wissenschaft die Zeit zum Weiterbaue, der wohl in manchen Beziehungen sich als ein durchgreifender Um- und Neubau verhalten dürfte, gekommen zu sein. Als einen sehr dankenswerthen Beitrag hiezu begrüßen wir die oben genannte Schrift. Dieselbe ist, wie in der Vorrede bemerkt wird, aus mehrjährigen Vorlesungen entstanden und zunächst für Theologie-Studirende, dann für den Seelsorgs-Clerus überhaupt bestimmt. Beiden wünschte der Vf. „für die im seelsorglichen Leben wichtigste Partie aus der Dogmatik nicht nur ein vollständiges, für alle Fälle genügendes, sondern zugleich ein gemüthlich anregendes, Interesse und Liebe für die Wissenschaft des Heiles weckendes Lehrbuch in die

Hände zu geben.“ Dabei hofft er, „auch für die Wissenschaft und den gelehrten Theologen ein Weniges geleistet zu haben,“ indem er bestrebt war, „die Positivität und objectiv kirchliche Genauigkeit der scholastischen Theologie und deren, welche ihr folgen, zu verbinden und auszugleichen mit der größern Innigkeit, allseitigeren Durchdringung und speculativern Auswerthung des Gegebenen, welche sich bei den Bessern unter den neuern, besonders deutschen Theologen findet.“ Diese Erklärung über Bestimmung und Haltung der vorliegenden Schrift kann nicht verfehlen, im voraus das lebhafteste Interesse für sie zu erwecken, zumal sie einen Gegenstand behandelt, welcher, wie der Vf. nicht ohne Grund bemerkt, von der neueren deutschen Theologie bisher in auffallender Weise ist vernachläßigt worden. Und in der That bezeichnet dieselbe hierin eine entschiedene Wendung zum Besseren. Ihr Vorzug gründet sich nicht so fast darauf, daß sie das einschlägige, ungemein reichhaltige Material in erschöpfender Vollständigkeit in sich aufgenommen hätte; in dieser Hinsicht dürften ihr die ausführlicheren dogmatischen Werke aus den letzten Jahrhunderten wohl insgesammt den Rang ablaufen und sind diese durch sie noch keineswegs entbehrlich geworden; was sie vor diesen und den meisten späteren auszeichnet, ist vielmehr die eigenthümliche Behandlungsweise des Gegenstandes. Um von der rein formellen Seite der Darstellung vorerst noch abzusehen, verdient vor Allem unsere volle Anerkennung das überall sich kund gebende Streben, in die Tiefe des Gegenstandes einzudringen, die innern, verborgenen Beziehungen, das Ineinandergreifen und den organischen Zusammenhang der einzelnen Momente theils unter einander, theils mit den

übrigen Grundlehren und Grundthatsachen der göttlichen Heilsökonomie und die Berührung derselben mit den natürlichen Wahrheiten der Vernunft und Erfahrung aufzufinden, mit einem Worte den speculativen Gehalt der einzelnen Glaubenswahrheiten herauszustellen. Es ist dadurch dem geistvollen Verfasser gelungen, dem anscheinend so spröden, durch und durch positiven Gegenstande die fruchtbarsten speculativen Gesichtspunkte abzugewinnen. Insbesondere gilt dieß von seiner Darstellung der heiligen Eucharistie als Sacrament und Opfer, der am sorgfältigsten ausgearbeiteten und gelungensten Partie des Werkes. Aber auch sonst überall, oft wo wir es am wenigsten erwarten, treffen wir in dieser Schrift auf Gedanken, die durch ihre Originalität und Tiefe überraschen und über manche Lehrpunkte ein neues Licht verbreiten. Ob freilich alle die neuen, originellen Ideen, die der Vf. vielleicht mit etwas zu freigebiger Hand ausgestreut hat, durchaus probehaltig, ob nicht manche derselben mehr geistreich als wahr, ob nicht einige — wir sagen nicht: hinter dem Dogma zurückbleiben, denn das scheint nicht des Verfassers Art zu sein, dem Glauben der Kirche auch nur das geringste zu vergeben — aber in allzu kühnem Fluge die dem katholischen Dogmatiker gezogenen Schranken in etwas überschreiten, ohne indeß dem Glaubensinhalt selbst direct zu nahe zu treten; das wollen wir hier, da wir uns auf Untersuchung und Beurtheilung des Einzelnen nicht einlassen können, unentschieden lassen. Auf manche von dgl. eigenthümlichen Ansichten und Meinungen will übrigens der Vf. selbst kein zu großes Gewicht gelegt wissen, wie z. B. auf seine Annahme, daß in Kraft des Sacramentes der Firmung „eine persönliche und wesentliche Inwohnung des heiligen

Geistes" im Menschen eintrete, während in den übrigen Sacramenten der hl. Geist nur dynamisch, als Ursache und Spender der Gnade nämlich, mit dem Menschengeiste in Rapport tritt. (S. 284 f.) Hienach würde die Firmung eine Art göttlicher Obsession hervorbringen. Das aber darf sicher nicht angenommen werden und berechtigen die angezogenen Stellen der Schrift keineswegs hiezu. Ebenso will es uns, um noch eine andere Ansicht des Vf's. zu berühren, als eine Ueberspannung des katholischen Sacramentsbegriffes erscheinen, wenn S. 59 gesagt wird: „Die sacramentalen Worte sind hl. Zauberformeln, die Materie hl. Zaubermittel, das ganze Institut der Sacramente eine hl. Magie." Damit hat der Vf., ohne es zu beabsichtigen, gerade den Punkt bezeichnet, auf den man protestantischer Seits den katholischen Sacramentsbegriff hinzudrängen sucht, um sich die Bestreitung desselben sehr leicht zu machen. Wie man auch immer die Wirkungsweise der Sacramente sich vorstellen mag, ob als eine physische, oder blos moralische, das darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß die bewirkende Ursache (causa efficiens) der Gnade nicht die Sacramente sind, sondern der hl. Geist, der sich ihrer hiezu als I n s t r u m e n t e bedient, durch die e r wirkt, an die er also seine Gnadenwirksamkeit nicht abgegeben hat. Ein magischer Vorgang läßt sich darin nicht erblicken. Manche ähnliche Gedanken des Vf's. mögen indeß blos deßhalb auf den ersten Blick etwas befremdlich erscheinen, weil die Ausdrücke, in die er sie gekleidet, nicht immer sorgfältig genug abgewogen, oder auch weil sie etwas zu keck hingeworfen und nicht streng deducirt sind, während sie dagegen, wenn sie sich in einer mehr bemessenen Form oder als Glieder einer

dialectisch sich abwickelnden Gedankenreihe präsentirten, wohl allgemeinen Beifall finden würden. —

Wir müssen darauf verzichten, auf die Ansichten des Vf's. im Einzelnen beurtheilend einzugehen, da es kaum eine andere Partie der Dogmatik geben dürfte, in welcher noch so viele Fragen offen und daher verschiedene Auffassungen zulässig sind, wie in der Lehre von den Sacramenten. Nur der Bemerkung können wir uns nicht enthalten, daß uns die S. 232 f. entwickelte und von vielen Theologen vertretene Ansicht, die Erbsünde sei wesentlich nichts anderes als „der Verlust oder auch der Nichtbesitz der allen Nachkommen Adams bedingsweise zugedachten höheren Ausstattung" und der Unterschied zwischen dem Zustande der gefallenen Natur und der s. g. natura pura sei demnach ein blos relativer (hier einfacher Nichtbesitz, dort strafbarer Verlust) — als eine nicht zu billigende Verkümmerung des Begriffes der Erbsünde und der von ihr aus gezogene Schluß auf das Loos der ohne Taufe aus diesem Leben scheidenden Unmündigen, das der Vf. sehr ausführlich S. 222—237 bespricht, als unhaltbar erscheint. Ebenso möchten wir gegen die Anmerkung auf S. 246 im Namen des hl. Th. Cäcilius Cyprianus und des Papstes Agatho Verwahrung einlegen. Eine etwas längere Stelle glauben wir jedoch aus der uns vorliegenden Schrift ausheben zu sollen, um damit dem Leser zugleich eine Probe der Darstellungsweise des Vf's. zu geben. Wir wählen hiezu den Passus, in welchem derselbe seine eigenthümliche Auffassung von der Natur und Bedeutung des sacramentalen Charakters entwickelt — eine Auffassung, die um so mehr Beachtung verdient, je weniger es den Theologen bisher gelungen ist, den Be-

griff desselben in befriedigender Weise festzustellen. Daß an den sacramentalen Charakter gewisse, theils active, theils passive Befugnisse und Vollmachten geknüpft sind, und hienach die Bedeutung desselben bestimmt werden muß, wird auch von O. anerkannt und diese Seite des Charakters von ihm die „charismatische" genannt. O. glaubt aber, noch weiter gehen und einen innern, wesentlichen Zusammenhang desselben mit der sacramentalen Gnade annehmen zu müssen. „Der Ausspender der Gnade (im weitesten Umfange) ist der hl. Geist und dieser ist göttlicher Substanz. Der Urgrund der Gnadenordnung, in welche der Mensch versetzt werden soll, muß daher in einer gewissen substantiellen Innewohnung und Vereinigung des hl. Geistes mit der Substanz der menschlichen Seele gesetzt werden, wodurch diese eine bestimmte, neue substantielle Qualität empfängt. Die Substanz der Gnade also haben wir; diese aber ist noch nicht die Gnade selbst, sondern ist ihr Prinzip oder ihr Urgrund. Keine Substanz ist ohne Kraft gedenkbar. Ist nun aber die Kraft des der menschlichen Seele innewohnenden, und ihrer Substanz eine reale Qualität verleihenden hl. Geistes, welche Kraft die Anlagen und Vermögen der menschlichen Seele zu der übernatürlichen Sphäre emporhebt, ist diese die heiligmachende Gnade? So scheint es. Aber bei näherer Betrachtung werden wir noch weiter unterscheiden müssen. Eine Kraft oder ein Vermögen kann immerhin noch ein gehemmtes und gehindertes Vermögen sein, ein solches, das bei der bloßen Anlage bleibt, aber nicht die Befähigung zur Aeußerung der Kraft an sich trägt. Ein Gefesselter besitzt zwar das Vermögen zu laufen, aber ein in seiner Kraftäußerung gehemmtes. Nur, wenn kein

Hinderniß vorhanden, schreitet die Kraft zur Befähigung oder zur Disposition hin. Diese Befähigung ist es dann, welche man den Habitus oder Zustand nennt. Ein solcher erst ist die heiligmachende Gnade, welche eben deßwegen auch die habituelle heißt; die dann ihrerseits in einzelnen Handlungen oder Akten sich auswirkt unter dem in ihr zugesicherten göttlichen Beistande, welcher davon selbst aktuelle Gnade heißt. Wir haben also für die Entfaltung der übernatürlichen Heilsordnung vier aufeinanderfolgende Momente: Substanz (substanzielle Qualität), die Potenz, (entweder gehemmt oder thätig; ἀνεργής oder ἐνεργής,) den Habitus und den Aktus... Das Vermögen nun, welches nur in dem Falle, daß kein Hinderniß eintritt, energisch und wirksam, sonst aber todt, starr und gebunden ist, dies Vermögen für die höhere Ordnung, diese übernatürliche aptitudo, ist der Charakter, oder richtiger eine solche gibt der Charakter des Sakramentes, sofern er im Zusammenhange steht mit der heiligmachenden Gnade. Wenn bei gehöriger Disposition im Sakramente die Kraft mit ihrer Energie ertheilt wird, so wird die Gnade ertheilt; wird aber der vorhandenen Sünde wegen nur die gehemmte Kraft gewährt, so wird nur der Charakter ertheilt; dieser aber trägt jederzeit die Möglichkeit in sich, durch Beseitigung des Hindernisses, in die Befähigung d. h. in den Habitus der Gnade, wieder überzugehen. Der Charakter ohne Gnade ist in dieser Hinsicht eine schlummernde, starre, durchaus leblose, aber des Lebens fähige Kraft; keine Kraft, die etwa nur wegen physischer Unreife der Bethätigung ermangelte, sonst aber regsam und lebendig wäre, sondern durch ein ethisches Hinderniß gelähmte, latent gewordene Kraft. Wir könnten daher

den Charakter nach dieser Seite hin den Träger der heiligmachenden Gnade nennen. Und wollten wir eine bekannte Analogie heranziehen, so könnten wir ihn als den Gnadenstoff bezeichnen. Nicht immer ist Wärme vorhanden, wo Wärmestoff, und der Grad der ersteren richtet sich nicht durchaus nach dem Maß des letzteren. Das Caloricum kann ja gebunden, kann latent sein. So ist es der Charakter, ohne die Gnade, in seiner habituellen und aktuellen Wirksamkeit. Wird aber das Hinderniß gehoben (und in dem Maße, wie es gehoben wird), so lebt der todte Charakter auf (reviviscit sacramentum), der schlummernde erwacht; die Kraft wird entbunden und entfaltet sich habituell zunächst zur heiligmachenden Gnade, die dann aktuell sich bethätigt in hl. Handlungen. Nach der andern charismatischen Seite dagegen kann der Kraft des Charakters durch keine ethische Indisposition, überhaupt durch keine Gewalt auf Erden, ein Hinderniß seiner Wirksamkeit in den Weg gestellt werden... Diese zweite Seite seiner Bedeutung muß man bei seinem Namen „unauslöschlich" vorwaltend im Auge behalten. Dieß ist auch der Grund, weßhalb man häufig diese Seite ausschließlich hervorhebt, und so den Charakter als Charisma der heiligmachenden Gnade gegenüber und zur Seite stellt. Gleichwohl ist er auch, wie wir zeigten, deren Voraussetzung und Prius gleichsam; und also kann die gesammte Wirkung des Sacramentes als Setzung des Charakters betrachtet werden; wie es denn auch wohl kaum anders zu denken ist, als daß jedes Sacrament eine einheitliche Gesammtwirkung hervorbringt." (S. 80 ff.) Hiemit ist in der That befriedigend erklärt, worauf auch des Vf's. Absehen hauptsächlich gerichtet war, daß (nach der gemeinen

Annahme der Theologen) bei den s. g. charakteristischen Sacramenten die sacramentale Gnade, wenn sie entweder wegen Indisposition nicht empfangen worden, oder durch nachfolgende Sünde wieder verloren gegangen, in Folge der Buße auflebe, oder wieder auflebe; woraus unmittelbar folgt, daß die Wiederholung dieser Sacramente nicht blos unstatthaft, sondern überflüssig ist. Jenes nehmen die Theologen insgemein auch rücksichtlich der sacramentalen Gnade der Oelung und der Ehe an, und O. trägt daher kein Bedenken, auch diesen beiden Sacramenten „einen allerdings nur zeitlichen, aber doch andauernd der Seele inhärirenden Charakter" zu vindiciren. Nur den beiden Sacramenten der Buße und Eucharistie spricht er den Charakter gänzlich ab, aus dem Grunde, weil beide nach seiner Annahme keine spezifische Sacramentsgnade verleihen. Allein selbst die Richtigkeit dieser letzteren Annahme vorausgesetzt, wird diese Exception dem Vorwurfe der Inconsequenz doch kaum entgehen können. Nimmt der Charakter die ihm vom Vf. angewiesene Mittelstellung zwischen der „Gnadensubstanz" (der der menschlichen Seele durch den innewohnenden hl. Geist mitgetheilten substanziellen Qualität) und dem Habitus der heiligmachenden Gnade wirklich ein, wird er als Gnadenkraft gefaßt, welche sich bethätigend den Gnadenstand bewirkt; so kann man sich das Zustandekommen des letzteren ohne Verleihung des Charakters nimmer mehr erklären und muß daher dieser für alle Sacramente ohne Ausnahme in Anspruch genommen werden. Damit aber ist, um uns so auszudrücken, eben das Charakteristische des Charakters verloren gegangen. Die Sacramente der Taufe, Firmung und Priesterweihe zeichneten sich hinwiederum vor den übrigen

blos dadurch aus, daß sie bestimmte Rechte und Vollmachten verleihen; eben darin, in dieser „charismatischen" Wirkung ginge also der sacramentale Charakter wiederum auf, und wir wären demnach über die Auffassüng der ältern Theologie um keinen Schritt hinausgekommen. Aber hievon auch abgesehen, dürfte es schwer halten, sich von jener „substanziellen Qualität," welche die menschliche Seele in Folge der substanziellen Einwohnung des hl. Geistes empfangen soll und der ihr inhärirenden Kraft oder Potenz, welche beide, obwohl im nächsten Causalzusammenhange mit der heiligmachenden Gnade stehend, doch wieder von dieser reell verschieden und so z. s. ablösbar sein sollen, einen klaren Begriff zu bilden. Faßt man dagegen die heiligmachende Gnade, was sie nach ihrem Ursprunge unläugbar ist, als (fürdauernde) Einwirkung des heiligen Geistes auf den Menschengeist, wodurch die Vermögen des letzteren übernatürlich gehoben und gekräftigt werden und so ein Habitus der Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menschen gepflanzt wird, so kann man sich der etwas bedenklichen Annahme einer substanziellen Qualität und Gnadenkraft, welche selbst den Verlust der Gnade durch schwere Sünde überdauern sollen, recht wohl entrathen. Der präsumirte Wiedereintritt der durch die Sünde verlornen Gnade nach erfolgter Buße würde unter dieser Voraussetzung nicht als Wiederherstellung einer gelähmten übernatürlichen Potenz, sondern einfach als Wiederanknüpfung der durch die betreffenden Sacramente d a u e r n d zugesicherten und durch die Sünde blos unterbrochenen heiligenden Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschengeist in einer bestimmten Richtung zu betrachten sein. Von hier aus müßte dann auch die Frage nach der physischen oder moralischen

Causalität der Sacramente in etwas anderer Weise beantwortet werden, als sie der Vf. S. 55 ff. beantwortet hat. —

Haben wir im Bisherigen ausschließlich die formell wissenschaftliche Seite der O.'schen Schrift ins Auge gefaßt, weil uns ihr Vorzug vor den älteren Bearbeitungen hauptsächlich auf dieser Seite zu liegen scheint; so wollen wir damit keineswegs zu der Meinung verleiten, als sei das wissenschaftliche und speculative Element das vorwiegende in ihr und diene demselben der positive dogmatische Stoff zur bloßen Folie. Es ist vielmehr bereits angedeutet worden, daß der Vf. überall und vor allem bemüht ist, die positive kirchliche Lehre möglichst objectiv und vollständig darzulegen. Die Anordnung des Stoffes, die er hiebei befolgt, ist die herkömmliche: Begriff, Name und Realität des Sacramentes; äußeres Zeichen (Materie und Form); Wirkung; Ausspender; Empfänger; Heilsnothwendigkeit des Sacramentes. Blos der Lehre von der hl. Eucharistie ist ein weiteres Hauptstück mit der Ueberschrift: „dialectische und speculative Erörterung" beigegeben, welches den Zweck hat, die „dialektischen Schwierigkeiten" zu beseitigen und die „Congruenz der eucharistischen Gegenwart" speculativ zu begründen. Auf die Beweisführung aus der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung hat der Vf. fast durchgängig große Sorgfalt verwendet und die Leistungen seiner Vorgänger, insbesondere, wie es scheint, Bellarmin's und Peronne's dabei überall berücksichtigt. Nur in Darlegung der patristischen Lehre begnügt er sich zumeist mit der Anführung der hauptsächlichsten dicta probantia, ohne auf das, was gegnerischerseits vorgebracht wird, weitere Rücksicht zu nehmen. Es ist dieß ein Mangel,

der sich vornehmlich in der Lehre von der Eucharistie als Sacrament und Opfer empfindlich macht. Ueberhaupt aber sind wir der Ansicht, daß der katholische Dogmatiker sich nicht länger darauf beschränken sollte, einzelne, aus dem Zusammenhange gerissene Beweisstellen aus der Schrift und der patristischen Literatur zu sammeln und mechanisch aneinander zu reihen, um damit das kirchliche Dogma von außen her zu stützen und die gegen dasselbe gerichteten Angriffe abzuwehren; sein Augenmerk sollte in dieser Beziehung vielmehr darauf gerichtet sein, den biblischen und patristischen Lehrbegriff zu erheben, die objective Dialektik des kirchlichen Glaubens zu verfolgen und aufzuzeigen. Dadurch daß die kirchliche Lehre in ihrer Genesis und Entwicklung von innen heraus erkannt wird, wird sie in ihrer innern Nothwendigkeit begriffen und gegen jeden Angriff von außen sicher gestellt. Die wissenschaftliche Verständigung sodann hat den ihre Entwicklung tragenden und in ihr sich manifestirenden Denkprozeß blos aufzunehmen und zum Abschluß zu führen und hat so einen sicheren Ausgangspunkt und ein klar vorgezeichnetes Ziel; während dagegen nach der bisher gemein üblichen dogmatischen Methode die kirchlichen Lehrsätze als fertige vor uns hintreten in starrer Objectivität, die erst wieder durch das subjective, allen Zufälligkeiten ausgesetzte, reflectirende und räsonnirende Denken in Fluß gesetzt werden muß, wenn man nicht überhaupt auf eine wissenschaftliche Vermittlung und Verständigung im Voraus verzichten will. —

Die Form der Darstellung betreffend, bemerkt der Vf. selbst, daß er die ursprüngliche Form des mündlichen Vortrags nicht ängstlich unterdrückt habe, weil sie ihm die Frische und Lebendigkeit der Colorits zu heben schien.

Diesen ihren Ursprung verläugnet denn in der That die Darstellung des Vf. nur selten. Der Stilistiker wird manches an derselben auszustellen haben, insbesondere den allzu verschwenderischen Gebrauch von theilweise ungewöhnlichen und nicht sehr glücklich gebildeten Fremdwörtern und Kunstausdrücken (z. B. S. 110 „devotessenartige Bevorzugung Einzelner") mißbilligen; dem Dogmatiker wird dieselbe als etwas zu profus, zu wortreich und rhetorisch erscheinen und er wird wohl hie und da die Bestimmtheit und Schärfe des Begriffes und Ausdruckes vermissen, welche die älteren dogmatischen Werke auszeichnet. Aber einen Vorzug hat die Darstellung des Vf. vor der der ältern Theologen voraus, dessen Werth nicht gering anzuschlagen ist: sie bewegt sich sehr leicht und frei, ja erhebt sich nicht selten bis zu einem lyrischen Schwunge; sie fesselt die Aufmerksamkeit des Lesers, ohne ihn zu ermüden und spricht auch das Gemüth recht wohlthuend an. —

Wir schließen hiemit unsere Anzeige der O.'schen Schrift. Ungeachtet der einzelnen Ausstellungen, die wir glaubten an ihr machen zu müssen, kann das Gesammturtheil über sie doch nur ein sehr günstiges sein und nehmen wir keinen Anstand, dieselbe namentlich dem Seelsorgsclerus auf das Wärmste zu empfehlen. Möge der Vf. den zweiten Band, welcher die Lehre von den vier übrigen Sacramenten (und hoffen wir, auch von den Sacramentalien) behandeln wird, recht bald nachfolgen lassen. —

Der Preis des Werkes ist im Verhältnisse zu seinem Umfang und seiner guten Ausstattung nicht zu hoch gestellt.

Lic. Hitzfelder.

4.

Constitutiones apostolicae. Textum graecum recognovit, praefatus est, annotationes criticas et indices subiecit **Guil. Ueltzen**, theol. cand. Suerini et Rostochii sumptibus Stillerianis. 1853. XXVIII und 284 S. in 8. Pr. fl. 3. 54 kr.

Ungeachtet die Pseudo-Clementinischen Schriften die Gelehrten zu so mannigfaltigen Untersuchungen veranlaßt hatten, so theilten sie doch alle mit einander das Loos, nur Wenigen leicht zugänglich zu sein. Denn die Ausgabe des Cotelier in dessen eigener Bearbeitung sowohl, als in den von Clericus einerseits bereicherten, andererseits verschlimmbesserten Auflagen ist so selten und in Folge dessen so theuer geworden, daß nur Wenige sich zur Anschaffung derselben entschließen mochten oder konnten. Diesem vielfach beklagten Uebelstande ist in neuester Zeit in einer für den ersten Anlauf allerdings ziemlich befriedigenden Weise abgeholfen. Die Recognitionen erschienen in einer zweckmäßigen Hand-Ausgabe von Gersdorf, die Homilien gaben in berichtigter und bereicherter Recension Schwegler und Dressel heraus und von den apostolischen Constitutionen ist uns leider! erst vor drei Wochen die schon vor etwas längerer Zeit ans Licht getretene Edition von Ueltzen zugekommen. Ueber Dressel's Leistungen und damit einschließlich auch über die Schweglers haben wir anderswo unser Urtheil abgegeben. Was von Ueltzen erstrebt und erzielt ist, soll uns hier beschäftigen.

Um unser Endurtheil über Ueltzen's Leistungen gleich am Eingange unserer Recension zu geben, so glauben wir, dasselbe nicht kürzer und treffender aussprechen zu können,

als mit den Worten des römischen Kunstrichters: „*Curae testimonium meruit.*“

Die äußere Anordnung derUeltzen'schen Ausgabe ist diese. Nach der im Munde eines Lutheraners gar sonderbar klingenden Zueignung an die Herrn Kliefoth und Krabbe („*Reverendis in Christo patribus (?!)* sanctae theologiae doctoribus etc.“) folgen die „Testimonia veterum“ (S. V—XI); § 2, „Recentiorum iudicia“ (S. XII—XXI), führt die Ansichten älterer und neuerer Gelehrten über den Ursprung, die Zusammenstellung und s. f. der apostolischen Constitutionen dem Leser in kurzen Umrissen vor; § 3 ist „Editiones priores et nostra“ (S. XXII—XXVI) betitelt; die S. S. XXVII und XXVIII sind dem Titel der apostolischen Constitutionen in den Handschriften und Ausgaben gewidmet; der Text der apostolischen Constitutionen füllt S. 1—254; die brauchbaren, jedoch nicht vollständigen Indices der Schriftstellen, der Eigennamen und der „rerum ecclesiasticarum“ erstrecken sich von S. 262—280. Den Schluß des Werkes bildet eine Zugabe zu § 3, ein „Index signorum et vocum per compendia scriptarum.“

Für Beschaffung neuer kritischer Hilfsmittel, bezüglich Revision schon benutzter, hat der Herausgeber leider keine Schritte gethan, obschon das so dringend Noth that. Sein ganzes Bestreben war nur darauf gerichtet, mittels der, in welcher Weise denn auch immer, von Anderen benutzten Hülfsmittel und der aus diesen gemachten Mittheilungen eine möglichst berichtigte Hand-Ausgabe zu liefern. Was die von früheren Herausgebern zu Rathe gezogenen Handschriften betrifft, so dürfte die Wiederauffindung der von dem ersten Herausgeber des griechischen Textes, Turrianus, benützten Manuscripte wohl für immer dem Gebiete from-

mer Wünsche angehören, da meine Bekannten in den italienischen Bibliotheken bis jetzt keine Spur von ihnen haben auffinden können; ich mir auch sohin nicht mit der Hoffnung schmeicheln darf, meine eigenen späteren Nachforschungen in denselben von einem glücklicheren Erfolge gekrönet zu sehen. Der vom Verfasser erwähnte, nie benutzte, von Montfaucon in „Biblioth. Coislin." S. 271 näher beschriebene Codex Nro. 212, ist nicht mehr vorhanden; ihm ist wahrscheinlich bei der in Folge des Brandes Monasterii scti Germani a pratis nothwendig gewordenen Uebertragung dieser Bibliothek in die königliche ein werthloses Menäologium substituirt. Von den codicibus regiis, die Cotelier benutzt hat, habe ich nur Nro. 1326 und 2347 wieder auffinden können, nicht aber die Numer 772, 1026, 2430; da die Numerirung der meisten königlichen Manuscripte eine dreimalige Veränderung erfahren hat, und hinreichend orientirende Concordanzen nicht vorhanden sind. Indessen bedaure ich das eben nicht sehr, da ich von den Canones zehn Manuscripte der einen Recension vollständig, sechs derselben zum Theile; von den Handschriften einer andern Recension zwei Codices vollständig, drei zum Theile verglichen habe. Ich sage: „einer Recension" und dann „einer andern Recension:" denn die Canones existiren, wie bei Vergleichung der Handschriften mir klar geworden ist, in doppelter Recension; die erste Recension findet sich da, wo die Canones alle der Reihe nach auf einander folgen; die andere, wo dieselben in den Kirchenrechtsbüchern der Griechen unter den übrigen kirchlichen Verordnungen in der ihnen zuständigen Rubrik ihren Platz finden. Von Bruchstücken des achten Buches, ungefähr in ähnlicher Gestalt

und von fast gleichem Umfange, wie sie der von Grabe abgeschriebene und ins Latein übertragene, von Fabricius später aus Grabe's Papieren in seiner Ausgabe des Hippolytus veröffentlichte codex Baroccianus enthält, habe ich fünf Handschriften, für einzelne Fragmente aus anderen Büchern verschiedene Codices collationirt. Ueberdies werden wir unseren Apparat durch Vergleichung von Handschriften in anderen Bibliotheken bedeutend vermehren. Was die von Ueltzen erwähnten Codices Nro. 364, 1614 und 931 betrifft, so ist 1614 eben derselbe, welcher bei Cotelier die Nro. 2347 trägt, Codex Nro. 364 enthält auf einigen Blättern Bruchstücke, größten Theils aus dem VIII. Buche; Codex Nro 931 aber enthält libr. 2 cap. 4 *τοῦτον ἥλιον* (so hat der cod.) — libr. 7 cap. 48 *κύριε βασιλεῦ* inclusive. Aus der Vergleichung dieser Handschrift hat sich mir ergeben (was ohnehin bei genauer Durchmusterung der Varianten sofort Jedem einleuchten mußte), daß die von Clericus mitgetheilten lect. varr. der Wiener Handschriften, Nro 46 und 47, sehr unvollständig sind und überdies dem Codex 46 zugeschrieben wird, was in 47 sich findet, und umgekehrt. Unsere Handschrift stimmt mit der Wiener Nro. 46 stets überein, wie das die wenigen Stellen, wo cod. 46 ausdrücklich genannt wird, sattsam beweisen; vergl. z. B. 3, 1, 1 p. 76, wo in beiden die Worte *διότι — ἐπαγγελίαν* fehlen, und dieselben ibid. § 2 *ὀγδοήκοντα* haben; libr. 3, 6, 3, p. 79 stimmen beide wieder überein; libr. 4, 14, 2 p. 98 lassen beide *ἁγίου* aus und libr. 5, 1, 5 p. 101 hat unsere Handschrift *τέως*, und so auch wohl cod. vindob. 46, aus dem das falsche *θέως* notirt ist. Eingedenk des goldenen, bei Citationen, so viel als thunlich, nie aus dem Auge zu

verlierenden Wortes: „**In duobus aut tribus testibus constat omne verbum**“ gehen wir zur Beurtheilung dessen über, was Uelzen für die Textes-Kritik geleistet hat.

Wir bedauern aufrichtig, daß wir mit einer Rüge den Anfang zu machen uns gezwungen sehen. Diese besteht darin, daß Herr Uelzen Cotelier's eigene Ausgabe zu Rathe zu ziehen versäumt, und den Angaben des Clericus unbedingtes Vertrauen geschenkt hat. Denn jener Ausspruch des Römers: „**Velut error honestus est magnos duces sequentibus**“ kann ihm hier nicht zur Rechtfertigung dienen; da ja einem Manne, wie Uelzen, die Schlottrigkeit, deren sich in allen seinen Werken der flüchtige, oberflächliche Clericus im höchsten Grade schuldig gemacht hat, mehr als bekannt sein mußte. So hat z. B. libr. 1, 3, 1 p. 3 marg. ed. Cotel. ganz richtig „al. *ἐπίσεις* pro *ἐπίσης*.“ libr. 2, 55, 2 p. 65 finden sich im Cotelier'schen Texte die Worte *πάντες ἄνθρ. σ. π. αὐτῷ*; libr. 6, 23, 2 p. 151 hat Cotelier *ἡλίου* im Texte, ebenso ibid. c. 26, 2 p. 153 *ἐξ*, ibid c. 27, 2 p. 154 *ἅτε* u. s. f. **Haec hactenus.**

An manchen Stellen hat Herr Uelzen das Verderbniß richtig erkannt, nur hätten wir gewünscht, er hätte den Muth gehabt, seine Verbesserungen auch überall in den Text aufzunehmen; denn die im Texte befindlichen Lesearten sind sämmtlich einfache Schreibfehler, meistens durch die gleiche Aussprache von *ει* und *η* entstanden, oder gar Fehler der ersten Herausgeber selbst. So hat er 2, 36, 5 S. 51 richtig *κρῖνε* (text. *κρῖναι*); ibid. 39, 2 S. 52 *ὅταν θέλωσι* (vulg. *θέλουσι*); ib. 43, 5 S. 57 *πορεύησθε* (text. *πορεύεσθε*); ib. 53, 5 S. 63 *ποιῇ* (text. *ποιεῖ*); 4, 5, 2 S. 93 *φάγωμεν* und *πίωμεν* (text. *φάγομεν* und *πίομεν*); 5, 17, 1, S. *ποιῆσθε* (vulg. *ποιεῖσθε*); 7, 2, 1,

S. 161 ἐὰν φιλῆτε (text. φιλεῖτε); ib. 27, 2 S. 171 προσδέξασθε (text. προσδέξασθαι) vermuthet, — Vermuthungen, die der oben erwähnte, von uns verglichene codex sämmtlich bestätigt, aus dem 2, 50, 1 S. 61 ἔχοι anstatt der Textleseart ἔχει (Ueltzens Vermuthung ἔχῃ ist ganz unzuläßig) zu lesen ist. Solche offenbare Fehler müssen unbedenklich auch ohne handschriftliche Auctorität verbessert werden: daher verdienen auch die Herausgeber, daß sie, getreu der Maxime „video meliora proboque, deteriora sequor" epl. Clem. ad Cor. 1 cap. 39, nicht ὄψει in den Text gesetzt, sondern das falsche ὄψῃ der Handschrift in demselben belassen haben, eine ernste Rüge. Ebenso hat Herr Ueltzen 2, 17, 5 S. 27 τῶν (vulg. τὸν) ἁμαρτιῶν; ibid. 28, 1 αὐτὴν (vulg. αὐτῇ); ib. 47, S. 3 διώξεις (text. διώξει); ib. 63, 3 S. 75 χεῖρας αὐτοῦ (text. χ. ἑαυτοῦ); 7, 6, 2, S. 164 ἀλαζονεῖαι (text. ἀλαζονίαι) vermuthet — Vermuthungen, die wiederum, wie noch viele andere, sämmtlich der genannte Coder bestätigt. Wir haben absichtlich so viele Stellen herausgehoben, theils, weil es angenehmer ist, loben zu können, als tadeln zu müssen, theils, um in ein helles Licht zu setzen, wie nachläßig von den frühern Herausgebern oder den Collatoren die Codices verglichen sind.

An anderen Stellen jedoch können wir seine Vermuthungen und Correctionen nicht billigen. Belegen wir auch dieses mit einigen Beispielen, in die wir einige andere Bemerkungen einfließen lassen wollen. Libr. 1, 1, 2 p. 1 „... τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡπλισμένοι διὰ Ἰησοῦ καὶ ἐνστερνισάμενοι u. s. f.; ἐνστερνισάμενοι" ita emendare ausus sum e v. 14, 2 (jedoch ist zu bemerken, daß codd. Vindobon. und Paris. daselbst eine ganz andere Lese-Art haben)

quod vulgo legitur ἐνστερνισμένοι." Allein das vorhergehende ὡπλισμένοι und der Zusammenhang der Stelle, welche den Begriff einer in ihren Folgen fortdauernden Handlung erfordert, lehrt uns, daß ἐνεστερνισμένοι zu emendiren sei. Ebenso emendiren wir auch ἐνεστερνισμένος bei Phot. epl. 1 p. 22, wo der Text „ὁ τὸν θεῖον ἔρωτα ἐνστερνισμένος" hat; das Verbum simplex findet sich I. Clem. ad Cor. 2 „ἐστερνισμένοι ἦτε" (sc. αὐτοὺς i. e. λόγους, oder besser noch αὐτὸν, wenn man die jetzigen Interpunctionen beibehält; wir aber möchten mit ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες den Dativ τοῖς ἐφοδίοις θεοῦ verbinden, nach Ausmerzung der Interpunction nach ἀρκούμενοι und τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς (wir tilgen gleichen Falls das hier in den Ausgaben befindliche Komma) von ἐστερνισμένοι ἦτε abhangen lassen). Ibid. 8, 8 S. 10, „. . . ἀνδρὶ πρόσεχε — μόνῳ, ἐν δὲ ταῖς πλατείαις σκέπουσα τὴν κεφαλήν σου": hier ist nach μόνῳ das Komma, nach ἐν das δέ zu streichen; wer mit Ueltzen σκέπου emendiren will, muß das δέ in τε verwandeln; τε = und demgemäß. Ibid. 10, 2 S. 11: „. . . δυνήσεσθε . . . ἐγγίσαι . . . καὶ ἀναπαύσεσθαι u. s. f. cod. vind. ἀναπαύσασθε (? ἀναπαύσεσθε, quod placet) Ueltzen; schreibe vielmehr ἀναπαύσασθαι. — Libr. 2, 1, 1 S. 13 „. . . . ὅτε τρόπῳ τινὶ . . . ὑπάρχει . . ."; „ὅτε scripsimus Cotelerii conjecturam secuti pro vulgato ὅτι". Ueltzen; indessen ist die begründende Partikel ὅτι mit Unrecht aus ihrem Besitzstande verdrängt. Ibid. 2, 2 S. 13: „Οὕτω γὰρ δοκιμαζέσθω, ὁπότ' αὐτὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται u. s. f."; „fortasse legendum ὁπόταν τήν." Ueltzen. Mit Nichten; hingegen wird der Leser mit uns verbessern: Οὕτως ἄρα u. s. f.; jedoch

muß ferner zwischen *αὐτὴν* und *χειροτονίαν* ein *τὴν* eingeschoben werden, das in Folge des Homöoteleuton ausgefallen ist. Ibid. 8, 2: „. . . *καὶ ὀνειδισθησόμεθα καὶ ἡμεῖς ὑπὸ τοῦ κυρίου* etc.“; „*ὑπὸ ὑπ κυρίου* aut male additum esse videtur aut legendum *τῷ τοῦ κυρίου* etc.“ Ueltzen. Lies *ἐπὶ τοῦ κυρίου*, vgl. Kühner gr. Gr. II. S. 295, 3 c. — Ibid. 18, 5 S. 29: „*ἐὰν* [*ἀμελήσῃς* u. s. f.“; „Vindob. *ἀμελῆς* (sed sequi oporteret *ῇς*, unde forte factum *ἀμελήσῃς* Cler.).“ Ueltzen; unnöthig; einfacher wäre es überdieß ja *ἀμελῇς* zu schreiben. Gleich darauf § 8 ist die Vermuthung, daß *ὅτι* einzuschieben sei, überflüssig. Ibid. 37, 3 S. 51: „. . . *ἐπιχαιρεσικάκους* . . . „ita cum vindobb. (v. s. cap. 21, 2, wo indeß Par. *ἐπιχαιρέκακοι* hat); vulgo *χαιρεσικάκους* u. s. f.“ Ueltzen. Richtiger wohl *ἐπιχαιρησίκακος* nach Lobeck ad Phryn. S. 770. Lies indessen mit Paris. auch an u. St. *χαιρεκάκους*. Ibid. 42, 2 S. 55: „. . . *καὶ ἐπιδείξετε συκοφάντην* etc.“ „ita ex Bov. Turr. coniectura assecuti sumus; vulgo *ἐπιδείξας αὐτὸν*, inepte.“ Ueltzen. Man emendire mit uns der Paläographie und dem Sinne gemäß . . . *καὶ ἐπιδείξατε αὐτὸν συκοφάντην* u. s. f. = und ihr sollt ihn dem gemäß an den Pranger stellen als einen u. s. f. Ibid. 55, 1 S. 65 hätte Ueltzen einfach *δι᾽ ἑαυτοῦ* in den Text setzen sollen; „eosdem *per se ipsum*“ hat ja schon Cotelier richtig übersetzt. Ibid. 57, 7 S. 67 steht das ungriechische Wort *ναυστολόγων* in dem Text; emendire *ναυτολόγων* oder *ναυλολόγων*, wie wir auch epist. Clem. ad Jacob. cap. XIV S. 21 ed. Schweg., S. 20 ed. Dressel, anderswo verbessert haben. Ibid. 61, 3 S. 73 hätte er *ἔσταμαι* und ibid. 4 *ἔστε* in den Text setzen sollen. Libr. 6, 3, 1 S. 130 „. . . *Φαραὼ καὶ τοὺς αἰγυπτίους καὶ πάντας τοὺς παρ᾽ αὐτῶν μετ᾽ αὐτῶν*“; „Cot. *μετ᾽ αὐτῶν*

emendationem παρ' αὐτῶν indicat; Turr. legisse videtur παρ' αὐτοῦ." Ueltzen. Man emendire mit uns πάντα τὰ παρ' αὐτοῖς μετ' αὐτῶν" und denke bei πάντα τὰ u. s. f. an die Rosse, Wagen und übrigen Kriegsmaterialien der Aegypter, die ja der Herr mit ihnen in den Fluthen des rothen Meeres begrub. — Ibid. 5, 2 S. 131 „. . . σικυηλάτω u. s. f." „M. in mg. σικυηλάτω, sicuti rectius legi etiam Cot. monet, coniectura, ni fallor, necessaria ex Is. 1, 8." Ueltzen. Bei Euseb. Dem. evang. 2, 3 S. 132 ed. Gaisford, liest Gaisford nach Suidas pag. 3306 EF σικυηράτῳ (wo die ed. Paris. σικυοκράτῳ als offenbaren Schreibfehler hatte; σικλήρω hat S. eine von Gaisford verglichene Handschrift); PCDE (mit diesen Buchstaben werden wir in unserer demnächstigen Ausgabe die von uns verglichenen Handschriften bezeichnen) haben alle σικυηράτῳ (was aus P. nicht notirt ist, der auch für Gaisford jedoch, wie gewöhnlich bei ihm, höchst schlecht verglichen war, wie auch diese Stelle lehrt) haben einstimmig σικυηράτω, jedoch CD am Rande mit γρ. σικυηλάτῳ, was ein anderer von uns verglichener und mit B zu bezeichnender Codex hat; Eclog. Prophet. S. 171. l. 11 ed. Gaisford hat Eusebius jedoch σικυηλάτῳ, wenn man dieser Angabe trauen kann und darf bei der so traurigen Beschaffenheit aller in usum Gaisfordii verglichenen Handschriften. An unserer Stelle der apostolischen Constit. muß mit Paris. σικυηράτῳ geschrieben werden. — Ibid. 26, 2 S. 153: „. . . φάσκοντες ὅτι σεμνοί τινες ἔσομεν" u. s. f.; „. . . ἔσομεν scribere ausus sum pro vulgato ἐσμὲν etc." Ueltzen. Mit Recht sagt er ausus sum; denn ἔσομεν ist griechischen Ohren ganz unbekannt. Einen ähnlichen Barbarismus hat Muratori in der Emendation einer

Stelle der von ihm veröffentlichten Gedichte des Gregorius von Nazianz S. 147 sich zu Schulden kommen lassen. Zur Sache vergl. epist. Ignat. interp. ad Philad. Kap. 6. — Ibid. 27, 2 S. 154: „... *χωρίσαι ἢ μόνη* u. s. f.“; Ueltzen hat *ἀλλ'* vor *ἢ* in den Text gesetzt; wir stellen paläographisch richtiger also her, *χωρίσαι εἰ μὴ μόνη* u. s. f. Lib. 7, 1, 2, S. 161 hat Paris. *τοῦ θανάτου οὐ κατὰ ... ἀλλ' ἐξ ἐπιβολῆς*. Ibid. Kap. 5 S. 163 „... *θρασὺς ἵνα μὴ πάθῃς*“ u. s. f.; *ἵνα* hat Cotelier aus Anastasius beigefügt; Par. hat *θρασὺς μήτε πάθῃς*. Richtig; der Conjunctiv hat hier dieselbe Bedeutung, wie 1 Clemen. ad Cor. Kap. 37, die wir anderswo gegen Jacobson als richtig erwiesen haben. Ibid. 27, 2 S. 171: „... *τὸν θεόν, ἤπερ δοξάζει.*“ „*ἤπερ*: praemittendum videtur *μᾶλλον*.“ Ueltzen. Gar überflüssig; denn *μᾶλλον* wird oft von den später griechisch Schreibenden ausgelassen z. B. Isid. Pel. 5, 10; „*τοῖς γὰρ δρῶσιν ἢ τοῖς πάσχουσιν ἡ τιμωρία ἀποκεῖται*“; wo der lat. Uebersetzer die Stelle ganz mißverstanden hat. Das Wort *μᾶλλον* erinnert mich an eine schöne Stelle des Gregor. Nyss. Tom. 1 p. 396 Bed. Par. 1683, die ich gestützt auf handschriftliche Auctorität also herstelle — was zwischen den Klammern sich findet, fehlt in der Ausgabe —: ... *καὶ ἔστιν ὡς ἄν τις ὅρῳ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ὑπογράψειεν, αἰσχύνη μὲν ἐπιτεταμένη αἰδώς, αἰδὼς δὲ τὸ ἔμπαλιν ὑφειμένη αἰσχύνη. [Μᾶλλον δὲ κυριώτερον ἄν τις καθίκοιτο τῆς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεως, εἰπὼν αἰσχύνην μὲν εἶναι τὴν μετὰ πρᾶξιν τῶν κατεγνωσμένων ἐπιγινομένην αἰδώ, αἰδὼ δὲ κατὰ τὸ ἀντίστροφον τὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι τι τῶν κατεγνωσμένων αἰσχύνην, δι' ἧς ἡ ὁρμὴ τῶν ἀπρεπῶν ἀνακύπτεται.] δείκνυται δὲ καὶ τῷ κατὰ πρόσωπον*

χρώματι ἡ τῶν παθῶν [τούτων] διαφορά u. s. f. Doch dem Gregor von Nyssa soll zu seiner Zeit nach Kräften aufgeholfen werden: kehren wir zu unserer Stelle zurück, an der wohl εἴπερ = si vel maxime zu schreiben sein wird.

Hier enden wir unsere Recension der Ueltzen'schen Ausgabe; denn nur Einiges von dem Vielen, was wir zu bemerken hatten, wollten wir hier niederschreiben. Jedoch können wir nicht umhin, hier am Schlusse nochmals unser Bedauern darüber auszusprechen, daß durch des Herausgebers Schuld dem sorgfältigen Cotelier die Fehler des schlottrigen Clericus beigemessen sind. Möge das eine Warnung für andere sein!

Uebrigens sind Druck und Papier dieser Ausgabe befriedigend, der Preis nicht hoch.

Dr. Nolte.

5.

Leben und Wirken des heiligen Simeon Stylites. Von P. Pius Zingerle, Benediktiner von Marienberg. Innsbruck 1855. Verlag von Felician Rauch. S. XII und 319. Preis fl. 1. 3 kr.

Nachdem Herr P. Pius Zingerle bereits im Jahre 1845 in den katholischen Blättern von Tirol ankündigte, daß er eine ausführliche Darstellung des Lebens und Wirkens des hl. Simeon Stylites veröffentlichen werde, wartete Jeder, der den berühmten Orientalisten kannte und eine quellenmäßige gründliche Geschichte des hl. Simeon wünschte, mit Verlangen auf die Erfüllung des in aller Form gegebenen Versprechens. Denn wenn auf der einen Seite die neuere Literatur einer eingänglichen und auf vollständige Kenntniß und rechte Würdigung der Quellen gestützte Be-

handlung des Heiligen, der eine so außerordentliche Erscheinung in der Geschichte der Kirche bildet, bis zur Stunde entbehren mußte, so ließe sich auf der andern Seite erwarten, daß in Zingerle sich alle Eigenschaften vorfinden, welche sowohl für die Erforschung der zumeist syrischen Quellen, aus welchen Simeons Leben zu schöpfen ist, als für die rechte Würdigung dieses außergewöhnlichen Lebens vorhanden sein müssen, wenn nicht die abgeschmackten und unverständigen Urtheile wieder aufgewärmt werden sollten, welche selbst gefeierte Schriftsteller über den heil. Simeon in Umlauf gebracht haben.

Wenn Gibbon meint, Fanatiker, welche sich wie Simeon quälen, seien einer lebendigen Liebe für Andere unfähig, wie denn die Mönche jedes Zeitalters und Landes sich durch Gefühllosigkeit und Grausamkeit ausgezeichnet haben, so ist das bei einem Apostaten erklärlich. Deßgleichen darf Herder, welcher den Heiligen einen Thoren von Einsiedler nennt, der auf einer Säule alt und grau geworden, nicht mitsprechen, wenn von einer so eminenten Erscheinung christlicher Abtödtung die Rede ist, und Andere übergehend brauchen wir auch darauf nichts zu halten, wenn noch Hase den heil. Simeon nur heidnische Büßer nachahmen lassen will. Aber wir können es nicht läugnen, daß die außerordentliche Erscheinung des heiligen Säulenstehers auf den ersten Anblick und für die gewöhnliche Einsicht verwunderlich vorkömmt und einer nähern Erklärung bedarf.

Für diese hat, abgesehen von katholischen Gelehrten, die, wie z. B. der selige Möhler in seinem Fragmente über das christliche Mönchthum, da und dort eine Bemerkung über Simeon niederlegten, in umfassenderer Weise Uhle-

mann in seiner Abhandlung: Symeon der erste Säulenheilige und sein Einfluß auf die Verbreitung des Christenthums im Orient (Zeitschrift für historische Theologie 1845. H. 3 f.) in anerkennenswerther Weise beigetragen. Wir durften aber billiger Weise nicht erwarten, daß ein außer der Kirche stehender Mann eine Erscheinung wie den heil. Simeon vollständig begreifen werde. Um so freudiger begrüßen wir unser vorliegendes Buch, das allen Anforderungen Genüge leistet.

Es ist zunächst nicht für gelehrte Leser geschrieben; wenigstens meint das der Herr Verfasser in seiner Bescheidenheit; aber es beruht auf einer vollständigen Kenntniß der wichtigeren Quellen und einer kritischen Würdigung ihrer Nachrichten.

Der Herr Verfasser erkennt es als nothwendig an, seiner Darstellung eine kurze Würdigung dieser Quellen voranzuschicken; denn „Simeons Lebensgeschichte enthält soviel Wunderbares und Unglaubliches, daß es über allen Zweifel erhabene Zeugen sein müssen, die über ihn berichtend unsern Glauben gewinnen sollen." (S. VII.)

Diese Zeugen werden nun vorgeführt und kurz charakterisirt. Es sind drei Zeitgenossen, welche den ersten Rang einnehmen, da sie dem Heiligen im Leben nahegestanden, und ihre Berichte entweder auf eigener Anschauung oder den Nachrichten zuverlässiger Augenzeugen beruhen. Cosmas, ein Priester von Phanir in Cölesyrien, schrieb 15 Jahre nach dem Tode des hl. Simeon, im Jahre 474; er war ein Nachbar und Freund des Heiligen. Auch Theodoret von Cyrus, die zweite Quelle, stand mit Simeon in freundschaftlichem Verkehr, und Antonius, der

dritte, dem wir unsere Nachrichten verdanken, war sogar ein Schüler Simeons.

Was die Glaubwürdigkeit dieser Männer erhöht, ist der Umstand, daß sie das Gewicht ihrer Nachrichten wohl fühlten und nicht verkannten, daß so außerordentliche und wunderbare Dinge ihnen kaum geglaubt werden dürften. Cosmas versichert daher, daß er nur berichte, was er mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Händen berührt habe, was in der Ferne vorgegangen, sei von wahrhaftigen Leuten geschrieben worden. Theodoret sagt geradezu, daß er zwar die ganze Welt als Zeugen habe, aber doch fürchte er, die Nachwelt möchte seinen Bericht für Fabelwerk halten. Zugleich gibt er zu verstehen, daß er aus den Thaten des Heiligen eine Auswahl getroffen habe, wobei er diejenigen aufgenommen zu haben scheint, welche noch am meisten Glauben zu finden hoffen durften.

Nach dieser kurzen Charakteristik der Quellen geht der Verfasser auf seinen Gegenstand über. Wir dürften vielleicht wünschen, daß die Besprechung der Quellen eingänglicher geworden wäre, damit der Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser wunderbaren Dinge bis auf den letzten Rest verdrängt würde. Allein im Verlaufe der Darstellung wird doch immer wieder ausdrücklich angeführt, wer für diese und jene That als Gewährsmann einstehe; und so kann die umständliche Vorführung des kritischen Apparates allerdings als überflüssig erscheinen. Nichtsdestoweniger glauben wir darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß aus der Stellung Theodorets zu Nestorius die größte Glaubwürdigkeit seiner Nachrichten über Simeon folgt, da er hier seinem heiligen Freunde und dessen Wirksamkeit gegen den Nestorianismus als theoretischer Gegner gegen-

übersteht, also sicher nicht zu Gunsten Simeons Nachrichten erfunden oder Thatsachen übertrieben haben kann. Wenn auch (S. 169) hievon kurz die Rede ist, so würde der günstige Eindruck der Schrift sicher gewonnen haben, wenn an die kurze Nachricht über Theodoret in der Vorrede die wichtigsten Daten aus seinem Leben, seiner schriftstellerischen Wirksamkeit und Parteinahme in den kirchlichen Kämpfen angereiht worden wären.

Herr Zingerle behandelt nun seinen Gegenstand in sieben Büchern, von welchen das erste Simeons Leben bis zum Austritt aus dem Kloster von Teleda, das zweite bis zum Anfange seines Stehens auf einer Säule, das dritte die Darstellung seiner Lebensweise auf der Säule im Allgemeinen schildert. Die drei folgenden Bücher behandeln die Wirksamkeit des Styliten, und das siebente die letzte Krankheit und den Tod des Heiligen. Als Anhang wird die Lobrede des heiligen Dichters Jakob von Sarug auf den hl. Simeon und ausgewählte Stellen aus den Tagzeiten des Heiligen im maronitischen Festbrevier zugegeben.

Es ist sicher nur Bescheidenheit des gelehrten Herrn Verfassers, wenn er bekennt: „Ein historisches Werk zu schreiben, wie sie jetzt gefordert werden, so daß auch die ganze Zeit, in der ein Mann auftritt, im anschaulichen, lebendigen Bilde vor den Leser tritt, dazu fehlte es mir an Quellen-Studium, an geschichtlichem Wissen, und redlich gesagt, auch an Geschick." Vorzüglich im vierten, fünften und sechsten Buche tritt uns das anschaulichste Bild der ganzen Zeit Simeons entgegen. Es wird uns der Schauplatz geschildert, auf dem seine Säule stand, das reiche, schöne Syrien, voll großer Städte, blühend in allen Ge-

werden für reizende Verschönerung des Lebens. In Mitten dieser üppig und weichlich gewordenen Landschaft stand der heilige Büßer auf seiner Säule ein strafendes und aufrichtendes Beispiel für die Schwachen und Versunkenen. Dieses erschütternde Beispiel wirkte auch auf die Heiden, so daß ein ganzes Kapitel den Styliten als Heidenbekehrer schildert. In ganzen Schaaren, Hunderte, ja Tausende oft auf Einmal, kamen die Araber, nächst ihnen die Libanioten, auch für Persien wirkte er, und einst kamen Leute, welche dreizehn volle Monate zur Reise verwenden mußten, deren Volk in den Quellen nicht genannt wird, unter denen aber Uhlemann Parter vermuthet. Die sociale Wirksamkeit Simeons, welche im fünften und die wunderbaren Krankenheilungen, welche im sechsten Kapitel geschildert werden, übergehend, nennen wir noch die Beziehungen, in welchen Simeon zum kaiserlichen Hause, zu den Uebergriffen der Juden und den Kämpfen wider Nestorianismus und Eutychianismus stand, aus welchen hervorgeht, daß er eine wahre Säule der Kirche im fünften Jahrhundert war, so daß unsere gegenwärtige Schrift als eine durch die Quellen beglaubigte umständliche Ausführung der Sätze erscheinen kann, welche Katerkamp und Möhler vor Jahren über den Heiligen ausgesprochen haben, daß er als ein so außerordentliches Beispiel der Buße „die erschlaffte Zeit beschämt und ein Vorbild aufgestellt hat, was der menschliche Wille für und durch Gott vermöge.“ An diesen Satz Katerkamp's reiht sich Möhler's Urtheil an, welcher in seiner oben genannten Abhandlung ausruft: „Wer hat jemals einsamer gestanden, als Simeon der Stylite? Und doch — welch' ein Wirkungskreis bildete sich um ihn her.“

quod vulgo legitur *ἐνστερνισμένοι*." Allein das vorhergehende *ὡπλισμένοι* und der Zusammenhang der Stelle, welche den Begriff einer in ihren Folgen fortdauernden Handlung erfordert, lehrt uns, daß *ἐνεστερνισμένοι* zu emendiren sei. Ebenso emendiren wir auch *ἐνεστερνισμένος* bei Phot. epl. 1 p. 22, wo der Text „*ὁ τὸν θεῖον ἔρωτα ἐνστερνισμένος*" hat; das Verbum simplex findet sich I. Clem. ad Cor. 2 „*ἐστερνισμένοι ἦτε*" (sc. *αὐτοὺς* i. e. *λόγους*, oder besser noch *αὐτὸν*, wenn man die jetzigen Interpunctionen beibehält; wir aber möchten mit *ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες* den Dativ *τοῖς ἐφοδίοις θεοῦ* verbinden, nach Ausmerzung der Interpunction nach *ἀρκούμενοι* und *τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς* (wir tilgen gleichen Falls das hier in den Ausgaben befindliche Komma) von *ἐστερνισμένοι ἦτε* abhangen lassen). Ibid. 8, 8 S. 10, „. . . *ἀνδρὶ πρόσεχε — μόνῳ, ἐν δὲ ταῖς πλατείαις σκέπουσα τὴν κεφαλήν σου*": hier ist nach *μόνῳ* das Komma, nach *ἐν* das *δέ* zu streichen; wer mit Ueltzen *σκέπου* emendiren will, muß das *δέ* in *τε* verwandeln; *τε* = und demgemäß. Ibid. 10, 2 S. 11: „. . . *δυνήσεσθε* . . . *ἐγγίσαι* . . . *καὶ ἀναπαύσεσθαι* u. s. f. cod. vind. *ἀναπαύσασθε* (? *ἀναπαύσεσθε*, quod placet) Ueltzen; schreibe vielmehr *ἀναπαύσασθαι*. — Libr. 2, 1, 1 S. 13 „. . . . *ὅτε τρόπῳ τινὶ* . . . *ὑπάρχει* . . ."; „*ὅτε* scripsimus Cotelerii conjecturam secuti pro vulgato *ὅτι*". Ueltzen; indessen ist die begründende Partikel *ὅτι* mit Unrecht aus ihrem Besitzstande verdrängt. Ibid. 2, 2 S. 13: „*Οὕτω γὰρ δοκιμαζέσθω, ὁπότ' αὐτὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται* u. s. f."; „fortasse legendum *ὁπόταν τήν*." Ueltzen. Mit Richten; hingegen wird der Leser mit uns verbessern: *Οὕτως ἄρα* u. s. f.; jedoch

muß ferner zwischen *αὐτὴν* und *χειροτονίαν* ein *τὴν* eingeschoben werden, das in Folge des Homöoteleuton ausgefallen ist. Ibid. 8, 2: „. . . *καὶ ὀνειδισθησόμεθα καὶ ἡμεῖς ὑπὸ τοῦ κυρίου* etc.“; „*ὑπό ὑπ κυρίου* aut male additum esse videtur aut legendum *τῷ τοῦ κυρίου* etc.“ Ueltzen. Lies *ἐπὶ τοῦ κυρίου*, vgl. Kühner gr. Gr. II. S. 295, 3 c. — Ibid. 18, 5 S. 29: „*ἐὰν ἀμελήσῃς* u. s. f.“; „Vindob. *ἀμελὴς* (sed sequi oporteret *ἦς*, unde forte factum *ἀμελήσῃς* Cler.).“ Ueltzen; unnöthig; einfacher wäre es überdieß ja *ἀμελῆς* zu schreiben. Gleich darauf § 8 ist die Vermuthung, daß *ὅτι* einzuschieben sei, überflüssig. Ibid. 37, 3 S. 51: „. . . *ἐπιχαιρεσικάκους* . . . „ita cum vindobb. (v. s. cap. 21, 2, wo indeß Par. *ἐπιχαιρέκακοι* hat); vulgo *χαιρεσικάκους* u. s. f.“ Ueltzen. Richtiger wohl *ἐπιχαιρησίκακος* nach Lobeck ad Phryn. S. 770. Lies indessen mit Paris. auch an u. St. *χαιρεκάκους*. Ibid. 42, 2 S. 55: „. . . *καὶ ἐπιδείξετε συκοφάντην* etc.“ „ita ex Bov. Turr. coniectura assecuti sumus; vulgo *ἐπιδείξας αὐτὸν*, inepte.“ Ueltzen. Man emendire mit uns der Paläographie und dem Sinne gemäß . . . *καὶ ἐπιδείξατε αὐτὸν συκοφάντην* u. s. f. = und ihr sollt ihn dem gemäß an den Pranger stellen als einen u. s. f. Ibid. 55, 1 S. 65 hätte Ueltzen einfach *δι' ἑαυτοῦ* in den Text setzen sollen; „eosdem *per se ipsum*“ hat ja schon Cotelier richtig übersetzt. Ibid. 57, 7 S. 67 steht das ungriechische Wort *ναυστολόγων* in dem Text; emendire *ναυτολόγων* oder *ναυλολόγων*, wie wir auch epist. Clem. ad Jacob. cap. XIV S. 21 ed. Schweg., S. 20 ed. Dressel, anderswo verbessert haben. Ibid. 61, 3 S. 73 hätte er *ἔσταμαι* und ibid. 4 *ἔστε* in den Text setzen sollen. Libr. 6, 3, 1 S. 130 „. . . *Φαραὼ καὶ τοὺς αἰγυπτίους καὶ πάντας τοὺς παρ' αὐτῶν μετ' αὐτῶν*“; „Cot. *μετ' αὐτῶν*

emendationem *παρ' αὐτῶν* indicat; Turr. legisse videtur *παρ' αὐτοῦ.*" Ueltzen. Man emendire mit uns *πάντα τὰ παρ' αὐτοῖς μετ' αὐτῶν*" und denke bei *πάντα τὰ* u. s. f. an die Rosse, Wagen und übrigen Kriegsmaterialien der Aegypter, die ja der Herr mit ihnen in den Fluthen des rothen Meeres begrub. — Ibid. 5, 2 S. 131 „. . . *συκηλάτω* u. s. f." „M. in mg. *σικυηλάτω*, sicuti rectius legi etiam Cot. monet, coniectura, ni fallor, necessaria ex Is. 1, 8." Ueltzen. Bei Euseb. Dem. evang. 2, 3 S. 132 ed. Gaisford, liest Gaisford nach Suidas pag. 3306 EF *σικυηράτῳ* (wo die ed. Paris. *σικυκράτῳ* als offenbaren Schreibfehler hatte; *σικλήτω* hat S. eine von Gaisford verglichene Handschrift); PCDE (mit diesen Buchstaben werden wir in unserer demnächstigen Ausgabe die von uns verglichenen Handschriften bezeichnen) haben alle *σικυηράτῳ* (was aus P. nicht notirt ist, der auch für Gaisford jedoch, wie gewöhnlich bei ihm, höchst schlecht verglichen war, wie auch diese Stelle lehrt) haben einstimmig *σικυηράτω*, jedoch CD am Rande mit *γρ. σικυηλάτῳ*, was ein anderer von uns verglichener und mit B zu bezeichnender Codex hat; Eclog. Prophet. S. 171. l. 11 ed. Gaisford hat Eusebius jedoch *σικυηλάτῳ*, wenn man dieser Angabe trauen kann und darf bei der so traurigen Beschaffenheit aller in usum Gaisfordii verglichenen Handschriften. An unserer Stelle der apostolischen Constit. muß mit Paris. *σικυηράτῳ* geschrieben werden. — Ibid. 26, 2 S. 153: „. . . *φάσκοντες ὅτι σεμνοί τινες ἔσομεν*" u. s. f.; „. . . *ἔσομεν* scribere ausus sum pro vulgato *ἐσμὲν* etc." Ueltzen. Mit Recht sagt er *ausus sum*; denn *ἔσομεν* **ist griechischen Ohren ganz unbekannt.** Einen ähnlichen Barbarismus hat Muratori in der Emendation einer

Stelle der von ihm veröffentlichten Gedichte des Gregorius von Nazianz S. 147 sich zu Schulden kommen lassen. Zur Sache vergl. epist. Ignat. interp. ad Philad. Kap. 6. — Ibid. 27, 2 S. 154: „. . . *χωρίσαι ἢ μόνη* u. s. f.“; Ueltzen hat *ἀλλ'* vor *ἢ* in den Text gesetzt; wir stellen paläographisch richtiger also her, *χωρίσαι εἰ μὴ μόνη* u. s. f. Lib. 7, 1, 2, S. 161 hat Paris. *τοῦ θανάτου οὐ κατὰ . . . ἀλλ' ἐξ ἐπιβολῆς*. Ibid. Kap. 5 S. 163 „. . . *θρασὺς ἵνα μὴ πάθῃς*“ u. s. f.; *ἵνα* hat Cotelier aus Anastasius beigefügt; Par. hat *θρασὺς μήτε πάθῃς*. Richtig; der Conjunctiv hat hier dieselbe Bedeutung, wie 1 Clemen. ad Cor. Kap. 37, die wir anderswo gegen Jacobson als richtig erwiesen haben. Ibid. 27, 2 S. 171: „. . . *τὸν θεὸν, ἤπερ δοξάζει.*“ „*ἤπερ*: praemittendum videtur *μᾶλλον.*“ Ueltzen. Gar überflüssig; denn *μᾶλλον* wird oft von den später griechisch Schreibenden ausgelassen z. B. Isid. Pel. 5, 10; „*τοῖς γὰρ δρῶσιν ἢ τοῖς πάσχουσιν ἡ τιμωρία ἀποκεῖται*“; wo der lat. Uebersetzer die Stelle ganz mißverstanden hat. Das Wort *μᾶλλον* erinnert mich an eine schöne Stelle des Gregor. Nyss. Tom. 1 p. 396 Bed. Par. 1683, die ich gestützt auf handschriftliche Auctorität also herstelle — was zwischen den Klammern sich findet, fehlt in der Ausgabe —: . . . *καὶ ἔστιν ὡς ἄν τις ὅρῳ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ὑπογράψειεν, αἰσχύνη μὲν ἐπιτεταμένη αἰδώς, αἰδὼς δὲ τὸ ἔμπαλιν ὑφειμένη αἰσχύνη. [Μᾶλλον δὲ κυριώτερον ἄν τις καθίκοιτο τῆς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεως, εἰπὼν αἰσχύνην μὲν εἶναι τὴν μετὰ πρᾶξιν τῶν κατεγνωσμένων ἐπιγινομένην αἰδώ, αἰδὼ δὲ κατὰ τὸ ἀντίστροφον τὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι τι τῶν κατεγνωσμένων αἰσχύνην, δι' ἧς ἡ ὁρμὴ τῶν ἀπρεπῶν ἀνακόπτεται.] δείκνυται δὲ καὶ τῷ κατὰ πρόσωπον*

χρώματι ἡ τῶν παθῶν [τούτων] διαφορά u. s. f. Doch dem Gregor von Nyssa soll zu seiner Zeit nach Kräften aufgeholfen werden: kehren wir zu unserer Stelle zurück, an der wohl εἴπερ = si vel maxime zu schreiben sein wird.

Hier enden wir unsere Recension der Ueltzen'schen Ausgabe; denn nur Einiges von dem Vielen, was wir zu bemerken hatten, wollten wir hier niederschreiben. Jedoch können wir nicht umhin, hier am Schlusse nochmals unser Bedauern darüber auszusprechen, daß durch des Herausgebers Schuld dem sorgfältigen Cotelier die Fehler des schlottrigen Clericus beigemessen sind. Möge das eine Warnung für andere sein!

Uebrigens sind Druck und Papier dieser Ausgabe befriedigend, der Preis nicht hoch.

Dr. Nolte.

5.

Leben und Wirken des heiligen Simeon Stylites. Von P. **Pius Bingerle**, Benediktiner von Marienberg. Innsbruck 1855. Verlag von Felician Rauch. S. XII und 319. Preis fl. 1. 3 kr.

Nachdem Herr P. Pius Zingerle bereits im Jahre 1845 in den katholischen Blättern von Tirol ankündigte, daß er eine ausführliche Darstellung des Lebens und Wirkens des hl. Simeon Stylites veröffentlichen werde, wartete Jeder, der den berühmten Orientalisten kannte und eine quellenmäßige gründliche Geschichte des hl. Simeon wünschte, mit Verlangen auf die Erfüllung des in aller Form gegebenen Versprechens. Denn wenn auf der einen Seite die neuere Literatur einer eingänglichen und auf vollständige Kenntniß und rechte Würdigung der Quellen gestützte Be-

handlung des Heiligen, der eine so außerordentliche Erscheinung in der Geschichte der Kirche bildet, bis zur Stunde entbehren mußte, so ließe sich auf der andern Seite erwarten, daß in Zingerle sich alle Eigenschaften vorfinden, welche sowohl für die Erforschung der zumeist syrischen Quellen, aus welchen Simeons Leben zu schöpfen ist, als für die rechte Würdigung dieses außergewöhnlichen Lebens vorhanden sein müssen, wenn nicht die abgeschmackten und unverständigen Urtheile wieder aufgewärmt werden sollten, welche selbst gefeierte Schriftsteller über den heil. Simeon in Umlauf gebracht haben.

Wenn Gibbon meint, Fanatiker, welche sich wie Simeon quälen, seien einer lebendigen Liebe für Andere unfähig, wie denn die Mönche jedes Zeitalters und Landes sich durch Gefühllosigkeit und Grausamkeit ausgezeichnet haben, so ist das bei einem Apostaten erklärlich. Deßgleichen darf Herder, welcher den Heiligen einen Thoren von Einsiedler nennt, der auf einer Säule alt und grau geworden, nicht mitsprechen, wenn von einer so eminenten Erscheinung christlicher Abtödtung die Rede ist, und Andere übergehend brauchen wir auch darauf nichts zu halten, wenn noch Hase den heil. Simeon nur heidnische Büßer nachahmen lassen will. Aber wir können es nicht läugnen, daß die außerordentliche Erscheinung des heiligen Säulenstehers auf den ersten Anblick und für die gewöhnliche Einsicht verwunderlich vorkömmt und einer nähern Erklärung bedarf.

Für diese hat, abgesehen von katholischen Gelehrten, die, wie z. B. der selige Möhler in seinem Fragmente über das christliche Mönchthum, da und dort eine Bemerkung über Simeon niederlegten, in umfassenderer Weise Uhle-

mann in seiner Abhandlung: Symeon der erste Säulen-heilige und sein Einfluß auf die Verbreitung des Christenthums im Orient (Zeitschrift für historische Theologie 1845. H. 3 f.) in anerkennenswerther Weise beigetragen. Wir durften aber billiger Weise nicht erwarten, daß ein außer der Kirche stehender Mann eine Erscheinung wie den heil. Simeon vollständig begreifen werde. Um so freudiger begrüßen wir unser vorliegendes Buch, das allen Anforderungen Genüge leistet.

Es ist zunächst nicht für gelehrte Leser geschrieben; wenigstens meint das der Herr Verfasser in seiner Bescheidenheit; aber es beruht auf einer vollständigen Kenntniß der wichtigeren Quellen und einer kritischen Würdigung ihrer Nachrichten.

Der Herr Verfasser erkennt es als nothwendig an, seiner Darstellung eine kurze Würdigung dieser Quellen voranzuschicken; denn „Simeons Lebensgeschichte enthält soviel Wunderbares und Unglaubliches, daß es über allen Zweifel erhabene Zeugen sein müssen, die über ihn berichtend unsern Glauben gewinnen sollen." (S. VII.)

Diese Zeugen werden nun vorgeführt und kurz charakterisirt. Es sind drei Zeitgenossen, welche den ersten Rang einnehmen, da sie dem Heiligen im Leben nahegestanden, und ihre Berichte entweder auf eigener Anschauung oder den Nachrichten zuverlässiger Augenzeugen beruhen. Cosmas, ein Priester von Phanir in Cölesyrien, schrieb 15 Jahre nach dem Tode des hl. Simeon, im Jahre 474; er war ein Nachbar und Freund des Heiligen. Auch Theodoret von Cyrus, die zweite Quelle, stand mit Simeon in freundschaftlichem Verkehr, und Antonius, der

dritte, dem wir unsere Nachrichten verdanken, war sogar ein Schüler Simeons.

Was die Glaubwürdigkeit dieser Männer erhöht, ist der Umstand, daß sie das Gewicht ihrer Nachrichten wohl fühlten und nicht verkannten, daß so außerordentliche und wunderbare Dinge ihnen kaum geglaubt werden dürften. Cosmas versichert daher, daß er nur berichte, was er mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Händen berührt habe, was in der Ferne vorgegangen, sei von wahrhaftigen Leuten geschrieben worden. Theodoret sagt geradezu, daß er zwar die ganze Welt als Zeugen habe, aber doch fürchte er, die Nachwelt möchte seinen Bericht für Fabelwerk halten. Zugleich gibt er zu verstehen, daß er aus den Thaten des Heiligen eine Auswahl getroffen habe, wobei er diejenigen aufgenommen zu haben scheint, welche noch am meisten Glauben zu finden hoffen durften.

Nach dieser kurzen Charakteristik der Quellen geht der Verfasser auf seinen Gegenstand über. Wir dürften vielleicht wünschen, daß die Besprechung der Quellen eingänglicher geworden wäre, damit der Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser wunderbaren Dinge bis auf den letzten Rest verdrängt würde. Allein im Verlaufe der Darstellung wird doch immer wieder ausdrücklich angeführt, wer für diese und jene That als Gewährsmann einstehe; und so kann die umständliche Vorführung des kritischen Apparates allerdings als überflüssig erscheinen. Nichtsdestoweniger glauben wir darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß aus der Stellung Theodorets zu Nestorius die größte Glaubwürdigkeit seiner Nachrichten über Simeon folgt, da er hier seinem heiligen Freunde und dessen Wirksamkeit gegen den Nestorianismus als theoretischer Gegner gegen-

Collega et Connotario meo, ac testibus supra scriptis praesens interfui, eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi: ideoque hoc praesens electionis decretum manu Domini Valentini Schulteys Notarii Stolpensis scriptum confeci, subscripsi, publicavi, et in hanc publicam formam redegi, signoque, nomine et cognomine meo, solitis et consuetis, una cum dicti Capituli majoris sigilli appensione communivi ac consignavi in fidem et testimonium omnium et singulorum praemissorum rogatus pariter, et requisitus.

Et Ego Joannes Bensorus [1]) Clericus Misnensis Diœceseos, publicus sacra Apostolica authoritate Notarius, quia supra dictis, Capituli congregationi, Scrutatorum assumptioni, juramentorum praestationi, scrutinioque per ordinem facto, votorum inquisitioni et inscriptioni, eorumque in Capitulo publicationi et habitae Capitulari collationi, communisque electionis commissioni, et factae electionis publicationi, et Capituli approbationi, consensusque in electionem petitioni et praestationi, omnibusque aliis et singulis, dum, sicut praemittitur, fierent et agerentur, una cum Domino Wolfgango Leve, Notario Stolpensi, Collega et Connotario meo, ac testibus supra scriptis praesens interfui, eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi. Ideoque hoc praesens electionis decretum manu Domini Valentini Schulteys Notarii Stolpensis scriptum confeci, subscripsi, publicavi et in hanc publicam formam redegi, signo, nomine et cognomine, meis solitis et consuetis, una cum dicti Capituli majoris sigilli appensione communivi et obsignavi in fidem et testimonium omnium et singulorum rogatus pariter et requisitus.

Das Procuratorium, so der abgesandte Herr Hieronymus von Kummerstadt für sich mit hatte, lautete alfo:

Nos Joannes Dei gratia electus Episcopus Misnensis his nostris litteris testamur, quod Venerabilem et Nobilem virum Hieronymum a Kummerstadt ingenuae nostrae Ecclesiae Misnensis Canonicum, Praepositum Budissinensem et Decanum Wurtzensem, nobis sincere dilectum obligavimus, ut Sanctissimo in Christo Domino, Domino Paulo, divina providentia Papae IV. Domino nostro clementissimo debita nostra obsequia deferat, et a Sanctitate ipsius, nomine nostro

---

1) Johann Benser ist Canonicus zu Budissin worden 1564. Er ist auch, oder sein Bruder Georgius, Confessarius Monalium zu Lauban, und Pfarrer zu Heinersdorf bei Lauban gewesen. Sein Vater Georgius war Schulmeister und Stadtschreiber zu Hoyerswerda bei Wittgenau. Nachdem dieser aber die Lutherische Religion verlassen, soll er zu Budissin Vicarius und Wendischer Prediger ad S. Nicolaum daselbst worden seyn.

humiliter petat muneris de Collegarum nostrorum unanimi sententia nobis impositi, approbationem et omnium Episcopatus nostri Misnensis jurium et consuetudinum, libertatum atque facultatum, quemadmodum illa omnia et singula a Romanis Pontificibus Ecclesiae nostrae pie sunt concessa et liberaliter donata, confirmationem: plenariam insuper ei potestatem facientes, ut nomine nostro juramentum clientelae debitum in animam nostram fideliter praestet, bona fide promittentes, quaecunque Legatus noster nomine nostro fecerit, et promiserit, quod illa pro nostro erga Sedem Apostolicam summo studio perpetuo simus servaturi atque rata habituri, non aliter, ac si ipsi coram illa sancte promisissemus. Quodsi praedicto Legato nostro plura fortasse erunt facienda, quam in his litteris sunt expresse posita, illa omnium harum litterarum testimonio pro expressis et inviolabiliter servandis haberi volumus, cum illa clausula: cum libera etc. In quorum omnium fidem mandatum hoc nostrum sigilli nostri appensione munivimus. Datum in arce nostra Episcopali Wurtzen 13. Julii 1555.

Darauf schrieb der Pabst sowohl an das Kapitel, als den neu erwählten Bischof selbsten, diesen bestättigte, jenen befahl er aber, daß sie solchen allen Gehorsam leisten sollten. Der Bestättigungsbrief lautet also:

Paulus Episcopus, Servus servorum Dei dilecto filio Joanni de Haugwitz electo Episcopo Misnensi salutem, et Apostolicam benedictionem. Divina disponente clementia, cujus inscrutabili providentia ordinationem suscipiunt universa, ad apostolicae dignitatis apicem sublimati ad universas orbis Ecclesias aciem nostrae considerationis extendimus, et pro earum statu salubriter dirigendo apostolici favoris auxilium adhibemus. Sed de illis propensius nos cogitare convenit, quos propriis carere pastoribus intuemur, ut juxta cor nostrum per factae in illis canonicae electionis confirmationem, aut simplicis provisionis auxilium pastores praeficiantur idonei, qui commissos sibi populos per suam circumspectionem providam, et providentiam circumspectam salubriter dirigant, ac informent, ac bona Ecclesiarum ipsarum non solum gubernent utiliter, sed et multimodis efferant incrementis. Sane nuper Ecclesia Misnensis, cui bonae memoriae Nicolaus episcopus Misnensis, dum viveret, praesidebat, per obitum dicti Nicolai Episcopi, qui extra Romanam curiam debita naturae persolvit, pastoris solatio destituta, dilecti filii, Decanus et Capitulum ipsius Ecclesiae, ad quos juxta concordata inter nationem germanicam et sedem Apostolicam inita electio personae idoneae in Episcopum Misnensem, per Romanum Pontificem

pro tempore existentem ad electionem hujusmodi praeficiendae, pertinere dignoscitur, seu illorum major, et sanior pars pro futura Episcopi Misnensis electione celebranda vocatis omnibus, qui voluerunt, potuerunt et debuerunt electioni hujusmodi commode interesse, die ad eligendum praefixa, ut moris est, convenientes in unum, et per viam scrutinii procedentes, Te ipsius Ecclesiae Canonicum, de legitimo matrimonio procreatum, et in Diaconatus ordine constitutum in Episcopum Misnensem, nemine discrepante, elegerunt, Tuque electioni hujusmodi, illius Tibi praesentato decreto, consensisti, et deinde electionis hujusmodi negotium proponi fecisti in Consistorio coram nobis, petens illam autheritate apostolica confirmari, in his omnibus statutis ad id a jure temporibus observatis. Nos igitur electionem hujusmodi, nec non idoneitatem et merita personae Tuae examinari fecimus diligenter, et quia invenimus, electionem ipsam de eadem persona Tua, cui apud nos de litterarum scientia, vitae munditia, honestate morum, spiritualium providentia, et temporalium circumspectione aliisque multiplicium virtutum donis fide digna testimonia perhibentur, fuisse canonice celebratam, illam de fratrum nostrorum consilio, authoritate praedicta approbamus et confirmamus, Teque eidem Ecclesiae in Episcopum praeficimus, et Pastorem, curam et administrationem ipsius Ecclesiae Tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, in illo, qui dat gratias et largitur praemia, confidentes, quod dirigente Domino actus tuos, praefata ecclesia sub tuo felici regimine regetur utiliter, et prospere dirigetur, ac grata in eisdem spiritualibus et temporalibus suscipiet incrementa. Jugum igitur Domini tuis impositum humeris prompta devotione suscipiens, curam, et administrationem praedictas sic exercere studeas solicite, fideliter et prudenter, quod Ecclesia ipsa gubernatori provido et fructuoso administratori gaudeat se commissam, Tuque praeter aeternae retributionis praemium, nostram et dictae sedis benedictionem, et gratiam exinde uberius consequi merearis. Datum Romae ad S. Marcum anno 1555. Octavo Cal. Novembris, Pontificatus nostri anno primo.

Nebst diesem schickte ihm der Pabst noch einen andern Brief, worinn enthalten 1. die Vollmacht, daß er sich möge lassen zum Bischofe weihen. 2. Das Jurament, so er zuvor ablegen soll. Der Brief lautet also:

Paulus Episcopus, Servus servorum Dei, dilecto filio Joanni electo Misnensi salutem et apostolicam benedictionem. Cum nos pridem electionem de persona tua in Episcopum Misnensem per dilectos filios Decanum et Capitulum Ecclesiae Misnensis tunc certo

modo pastoris solatio destitutae, canonice celebratam, de fratrum nostrorum consilio apostolica authoritate duximus approbandam, et confirmandam, praeficiendo Te eidem Ecclesiae in Episcopum Misnensem et Pastorem, prout in nostris inde confectis litteris plenius continetur. Nos autem ea, quae ad Tuae commoditatis augmentum cedere valeant, favorabiliter intendentes, Tibi Diacono ut postquam Presbyter fueris, in quocunque malueris Catholico Antistite, gratiam et communionem apostolicae sedis habente, arcitis et in hoc sibi assistentibus duobus vel tribus catholicis Episcopis, similes gratiam et communionem habentibus, munus consecrationis suscipere valeas, ac eidem Antistiti, ut recepto prius per eum a Te, nostro et Romanae Ecclesiae nomine, fidelitatis debitae solito juramento juxta formam praesentibus annotatam munus praedictum authoritate nostra Tibi impendere licite possit, plenam et liberam eorundem tenore praesentium concedimus facultatem. Volumus etiam, et authoritate praedicta statuimus et decernimus, quod si non recepto a Te per ipsum Antistitem praedicto juramento, idem Antistes munus ipsum tibi impendere, et si illud suscipere praesumseris, dictus Antistes a Pontificalis officii exercitio, et tam ipse, quam tu ab administratione tam spiritualium, quam temporalium Ecclesiae nostrae suspensi sitis eo ipso. Praeterea etiam volumus, quod formam hujusmodi a Te tunc praestiti juramenti nobis de verbo ad verbum, per proprium nuntium quantocitius destinare procures. quodque per hoc Venerabili fratri nostro Archiepiscopo Magdeburgensi, cui Ecclesia ipsa Misnensis Metropolitano jure subesse dignoscitur, nullum in posterum praejudicium generetur. Forma autem juramenti, quod praestabis, haec est:

Ego Joannes electus Misnensis Episcopus ab hac hora, ut antea, fidelis ero Beato Petro, sanctaeque romanae Ecclesiae, ac Domino nostro Paulo Papae IV. suisque successoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio, aut facto vel consensu, ut vitam perdant, aut membrum, seu capiantur, seu in eos manus violenter quomodo libet, ingerantur, vel injuriae aliquae inferantur quovis quaesito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt, per se, aut Nuntios, aut litteras ad eorum damnum, me sciente, nemini pandam. Papatum Romanum, et regalia Sti Petri adjutor eis ero ad retinendum, et defendendum contra omnem hominem, Legatum apostolicae sedis in eundo et redeundo honorifice tractabo, et in suis necessitatibus adjuvabo. Jura, honores, privilegia, et authoritatem Romanae Ecclesiae Domini nostri Papae et successorum prae-

dictorum conservare et defendere, augere et promovere curabo, nec ero in consilio, facto, seu tractatu, in quibus contra ipsum Dominum nostrum, vel eandem Romanam Ecclesiam aliqua sinistra et praejudicialia personarum, juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur; et si talia a quibuscunque procurari novero, vel tractari, impediam hoc pro posse, et quanto citius potero commode significabo eidem Domino nostro vel alteri, per quem ad ipsius notitiam pervenire possit. Regulas S.S. Patrum, decreta, ordinationes, sententias, dispositiones, reservationes, provisiones et mandata Apostolica totis viribus observabo et faciam ab aliis observari. Haereticos, Schismaticos et Rebelles Domino nostro, et successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo. Vocatus ad Synodum veniam, nisi praepeditus fuero canonica praepeditione. Apostolica limina citra singulis annis, ultra vero montes singulis biennis visitabo per me, aut per meum Nuntium, nisi absolvar apostolica licentia. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo, nec impignorabo, nec de novo infeudabo, vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu Capituli Ecclesiae meae inconsulto Romano Pontifice. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia. Datum Romae ad S. Marcum anno 1555. Octavo Cal. Novembris.

Eben dieser Pabst überschickte ihm noch zwey andere Briefe, einen an Kaiser Carolum V. gestellt, den zweiten an den Erzbischof zu Magdeburg, in beiden wurde er denenselben bestermaßen recomendiret, daß sie ihm im Falle der Noth ihren Schutz und Hilfe leisten sollen.

Da nun Joannes nach abgelegten Jurament zum Priester und zum Bischofe war geweihet worden, fieng er seine Regierung ganz löblich und eifrig an, welches nicht nur Churfürsten Augusto mißfiel, sondern dieser auch von jenem verlangte, damit er seinem gethanen Versprechnisse nachkomme, wozu der Bischof aber schlechten Willen bezeugte, sondern mancherley Hindernisse, besonders das geleistete Jurament vorschützte, unterdessen auch an den römischen und böhmischen König Ferdinand nach Prag seine gesandte Herrn Petrum Bochin von Lusen auf Pitschin, und Erhardum von Achen der Rechte Doctor mit einem Schreiben de dato Stolpen den 9. Oktober 1556. abfertigte, welche um die Belehnung und Confirmation der bischöfl. Regalien solicitiren sollten, welche auch erfolget das künftige Jahr in nachstehendem Briefe:

Wir Ferdinand von Gottes Gnaden Römischer König etc. bekennen öffentlich mit diesem Briefe und thun kund allermänniglich, daß uns der Ehrwürdige Johannes, erwählter und confirmirter Bischof zu Meissen,

unser Fürst und lieber Andächtige durch seine Gewaltträger, nehmlich die Gestrengen und Ehrsamen, Gelahrten, unsere Lieben und Getreuen Peter Bochin von Lusen auf Pitschin, unsern Hauptmann der alten Stadt Prag, und Erharden von Achen der Rechten Doctor, unsere Räthe, gehorsamlich fürbringen lassen, wie wohl Er zu uns anstatt der Römischen Kaiserl. Majestät unsers lieben Brudern und Herrn zu kommen, und seine Regalien, Lehn, und Weltligkeit aus unsern Händen persönlich, als er zu thun schuldig wüßte, zu empfahen willig wäre, so werde er doch daran durch sein und seines Stiftes Ehehafft verhindert, und uns derhalben unterthänigst angeruffen und gebethen, daß wir im Namen und von wegen hochgedachten Kaiserl. Majestät ihm seine und gemeltes seines Stifts Meissen, Regalien, Lehn und Weltligkeit in allen und jeden Mannschaften, Herrschaften, Lehnschaften geistlichen und weltlichen, Bergwerken, Wildbahnen, Waiden, Ehren, Rechten, Würden, Zierden, hohen und niedern Gerichten, Gerichtszwängen, und allen andern Rechten und Gerechtigkeiten darzu gehörend, nichts ausgenommen, so von Ihren Lieb- und Kaiserl. Majestät und dem hl. Reich zu Lehn rühren, zu Lehn zu verleihen, auch alle, und jegliche seine, und des gemeldeten seines Stifts Meissen Gnad, Freiheit, Recht, Briefe, Privilegia, und Handfest, so Ihme, seinen Vordern, und dem Stift zu Meissen von Römischen Kaisern und Königen, oder andern Fürsten und Herrn gegeben sind, und sie erlangt, und dazu ihr alt Herkommen und gute Gewohnheiten, die Er und seine Vorvordern bisher gehabt, und redlich hergebracht haben, in allen und jeden ihren Punkten, Stücken, Artikuln, Inhaltungen, und Begreiffung zu erneuern, zu confirmiren und zu bestättigen, gnädiglich geruheten. Da haben wir angesehn solch fein demüthig Gebet, auch stäte getreue und nützliche Dienste, die seine Vorfordern und Er Hochgemeldeter Kaiserl. Majestät, und unsern Vorfordern, und dem hl. Reiche oft williglich und unverdrossen gethan haben, und Er hinführo wohl thun mag und soll. Und darum auch sonderlich auf Päbstlicher Heiligkeit Confirmation und Bestättigung aus wohl bedachtem Muthe, gutem Rathe, unserer und des Reichs Fürsten, Grafen, Freyen, Herren, Edlen, und Getreuen, und Räthen Wissen, demselben unsern Fürsten Johansen, erwählten und confirmirten zum Bischofe zu Meissen, all und jegliche seine, und des gedachten seines Stifts Meissen, Regalien, Lehen, und Weltligkeit, mit allen und jeglichen Mannschaften, Herrschaften, geistlichen und weltlichen, Lehnschaften, Angern, Bergwerken, Wildbahnen, Waiden, Ehren, Rechten, Würden, Zierden, höchsten und niedern Gerichten, Gerichts-Zwängen, und allen andern Rechten und Gerechtigkeiten darzu gehörend, nichts ausgeschlossen, im Namen und anstatt hochgedachter

Kaiserl. Majestät zu Lehn gnädiglich verliehen, und dazu all' und jede sein und seines Stifts obberührte Gnade, Freyheit, Rechte, Briefe, Privilegia, und Handfesten, und darzu ihr alt Herkommen und gute Gewohnheit, die Er-und seine Vorfordern bisher gehabt, und löblich hergebracht haben, in allen und jeglichen ihren Inhaltungen, Gesetzen, Punkten, Artikuln, Meinung und Begreifungen, die wir alle und jede besonder für genugsam wollen bestimmet und angezogen haben, anstatt Liebde und Kaiserl. Majestät gnädiglich erneuert, confirmiret und bestättiget. Verleihen, verneuern, confirmiren und bestättigen auch solches alles von wegen Ihrer Liebde und Kaiserl. Majestät Vollkommenheit, und rechten Wissen in Kraft dieses Briefes, was wir Ihm von Billigkeit und Rechtswegen daran zu verleihen und zu bestättigen haben, und meinen und wollen, daß der gemeldete unser Fürst von Meissen in obberührten sein, und seines Stifts Meissen, Regalien, Lehn und Weltligkeit mit allen ihren vorgedachten Zugehörungen, von Hocherwähnter Röm. Kais. Majestät, und dem hl. Reiche in Lehns Weise inne haben, besitzen, und sich der sammt allen jeglichen vorbestimmten sein und seines Stifts Gnade, Freyheiten, Rechten, Briefen, Privilegien, Handfesten, alten Herkommen, und guten Gewohnheiten, brauchen und geniffen soll und mag, in aller massen, die seine Vorfordern Bischöfe zu Meissen bis auf Ihm, und Er bisher inne gehabt, gehalten, genossen, besessen und gebraucht haben, von allermänniglich ungehindert. Doch aller Kaiserl. Majestät und dem hl. Reich an unsern und fast männiglich an seinen Rechten unvorgreiflich und unschädlich. Der vorgemeldete unser Fürst zu Meissen hat uns auch darauf durch die vorgenannte Petern von Bochin, und Doctor Erhard von Achen in Kraft ihrer Gewalt, an seiner statt, und in seiner Stelle gewöhnliche Gelübde, auch Eid gethan, Ihro Kaiserl. Majestät, und uns an Ihrer Majestät statt von solchen Regalien und Weltligkeit wegen gehorsam und gewärtig zu seyn, für seinen rechten natürlichen Herrn zu haben, zu dienen und zu thun, alsdenn einem Bischof zu Meissen einem römischen Kaiser von Rechtswegen zu thun schuldig und pflichtig ist. Und gebiethen demnach im Namen, und von wegen hochernennten Kaiserl. Majestät allen und jeglichen des obgemelten Stifts zu Meissen, Grafen, Freyen, Herrn, Rittern, Knechten, Mannen, Voigten, Amtleuthen, Bürgermeistern, Räthen, Bürgern, Gemeinden, Hintersassen, und Unterthanen, in was Würden, Stands, und Wesens sie sind, ernstlich und vestiglich mit diesem Brief, daß sie dem obgenannten confirmirten zum Bischofe zu Meissen in allen und jeglichen Sachen seine und seines Stifts Regalien, Lehn, Gericht, und Herrligkeit berührend, als ihren rechten natürlichen Herrn ohne alle Irrung, und Widerrede gehorsam und

gewärtig seyn, auch fürder andern unsers und des Reichs Unterthanen, und Getreuen, daß sie den obbestimmten unsern Fürsten zu Meissen bei dieser unser Verleihung der gemeldeten Regalien und Weltligkeit, auch seinen und seines Stifts obberührten Gnaden, Freyheiten, Privilegien, Handfesten, alten Herkommen, guten Gewohnheiten Verneuerung, Confirmation und Bestättigung nicht irren und verhindern, sondern in der also geruhiglich gebrauchen, geniſſen, und gänzlich dabey bleiben lassen, und darwider nicht thun, noch jemands andern zu thun gestatten, in keine Weise, so lieb einem jeden sey höchst gedachter Kaiserl. Majestät und des Reichs schwere Strafe und Ungnad, und Verlierung einer Poen, nehmlich 60 Mark löthiges Goldes zu vermeiden, daß ein jeder, so oft er freventlich dawider thun, halb in der Kaiserl. Majestät und des Reichs Kammer, und den andern halben Theil dem vorgenannten unsern Fürsten zu Meissen, seinen Nachkommen, und Stift unnachlässig zu bezahlen verfallen seyn soll. Mit Urkundt dies Briefs versiegelt mit unsern Königl. Insiegel, der geben ist in unser und des hl. Reichs Stadt Regensburg den 16. Februar 1557.

Unterdessen bemühte sich der Churfürst zu Sachsen noch immer den Bischof zu bereden, daß er den bischöflichen Sitz und Amt Stolpen gegen Mühlberg vertauschen, und sein gethanes Versprechen erfüllen solle, brachte es auch so weit, daß 1557. dieserwegen mit Genehmhaltung des Bischofs ein Contract aufs Papier gesetzt worden, aber weil der Bischof den Contract zu unterschreiben noch keine Lust bezeugte, brauchte der Churfürst alles ersinnliche Zureden, theils durch sich selbsten, theils durch seine Räthe, und als dem Churfürsten der Bischof 1558. rund weg in einem Briefe zuschriebe: daß ers nicht thun werde, gab ihm der Churfürst zur Antwort: der Bischof solle sich Zeit und Weile nicht lassen lang seyn, er wisse schon Mittel, wie er sich helfen könnte, würde er seiner Zeit ersehen, wollte er sie vor die Hand nehmen. Und sogleich gieng die Verfolgung des Bischofs an, denn Joannes von Karlowitz rüstet sich zum Kriege wider den Bischof, zweifelsohne mit Wissen und Willen des Churfürsten, sonsten er sich dessen nicht unterstehen hätte dürfen. Die Ursach solchen Krieges war folgende:

Als Nicolaus II. von Karlowitz, Meissnische Bischof den 7. April 1555. zu Stolpen gestorben war, gaben dessen Räthe Joannes von Haugwitz jetziger Bischof und Joannes Fritsch hievon Nachricht dem Domkapitel, und dieses weiter dem Bischof zu Naumburg als ihrem Decano, Julius Pflug, welcher dann sogleich Joanni von Haugwitz schriftlichen Befehl zusandte, daß er in Beiseyn etlicher Personen zu Stolpen des verstorbenen Bischofs Sachen inventiren solle. Es geschah auch in Gegenwart

Georgii von Karlowitz, Henrici Rauchborns, Kanzlers, Melchioris von Karlowitz, Amthauptmanns zu Stolpen, und Joannis Fritsche, Syndici, und ward unter andern gefunden ein Testament, welches der Gottselige schon damahls, als er noch Canonicus gewesen, verfertiget gehabt; item: eine schwarze Lade mit darauf eingeschnittenen Namen Carlowitz, darin etliche Säcke voll Geld waren, und weil der gewesene bischöfliche Thürsteher Hans Spor aussagte: er habe es aus des gottseligen Bischofs Munde gehört, daß alles, was in der Lade wäre, seinen Freunden seyn sollte, haben die Herrn Commissarii das obige Testament zum Gelde in die Lade geleget und solche wiederum verwahret. Und obschon Christoph von Karlowitz, Hieronymus, und Christoph von Zehmen, und Georgius von Kundiger des verstorbenen Freunde durch Thammen von Sebottendorf, und Melchior Hauffen als Churfürstl. sächsische Gesandten, welche sede vacante stets zur Stelle gewesen, Joannem von Haugwitz bitten lassen, er wolle ihnen das Testament öffnen, und was dasselbe vermöchte, und was in der Lade ihnen gehörete auf einen Revers ausantworten, so ist es doch ihnen, aus Ursache, weil keine Instruction dazu vorhanden wäre, und ohne dieselbe man nichts thun dürfte, abgeschlagen worden, mit dem Bedeuten, sie sollten bis zur Wahl eines neuen Bischofs in Ruhe stehen, unterdessen wolle man die Lade versiegeln, und in ein wohlverwahrtes Gewölbe setzen lassen, darein sie auch willigten. Nachdem aber eben dieser Joannes von Haugwitz war zum Bischofe erwählet worden, und ihm die Bischofswerder den 11. Juny in solcher Stadt gehuldigt hatten, ließen ihn die Carlowitzischen Erben seines vorhin gethanen Versprechens erinnern, und um Vollziehung dessen anhalten, wozu sich der Bischof willig erboth, und das Testament öffnete. Es wollten aber die Erben mit Herausgebung des gefundenen Testamentes nicht zufrieden seyn, sondern gaben vor, es seye noch ein anderes vorhanden, welches er als Bischof gemacht, und dieses solle man ihnen herausgeben, worauf geantwortet wurde: man wüßte von keinem andern, so sie aber was besseres darthun könnten, wollte sich der neuerwählte Bischof aller Gebühr nach bezeugen. Man hat ihnen auch bald darauf gegen ausgestellten Revers die schwarze Lade samt dem Gelde und Abschrift des Testamentes verabfolget. Sie drungen aber gleichwohl mit allem Ernst auf die Aushändigung des eingebildeten bischöflichen Testaments, ja es kam so weit, daß Joannes von Karlowitz auf Tschuschendorf [1]) dem Bischofe nachstehenden Fehdebrief zuschickte:

Ehrwürdiger in Gott, Gnädiger Fürst und Herr. Euer Fürstlichen

1) Dieser war des Georg v. Carlowitz Bruder.

Gnaden werden sich gnädig zu errinnern wissen, mit was Gewalt Euer Fürstl. Gnaden nach Abgang unsers freundlichen und lieben Herrn und Vetters Niklas von Karlowitz, weiland Bischofs von Meissen sich, ehe dieselbe zu Ihren bischöflichen Amte erwählet, die zugesiegelten Zimmer und Kästen ohne Beiseyn derjenigen, die zwar nach dem tödtlichen Abgang unsers lieben Herrn und Vetters zu erforderter Sieglung der obbenannten Zimmer und Kasten erfordert, eröffnet, durch welche Eröffnung uns ein Testament verrückt, oder noch mit Gewalt vorenthalten wird. Nachdem aber E. F. G. auf unser vielfältig Ansuchen durch unsre Freunde uns einen Handelstag gegen Bischofswerda angestallt, welcher Handelstag auf 4. E. F. G. gesetzten Freunde, desgleichen uns sollte vollmächtig heimgestellt werden, nach Erkennung derselben E. F. G. und uns sich jedes Theils weisen zu lassen. Es hat aber E. F. G. unangesehen, daß unser gnädigster Herr, der Churfürst zu Sachsen uns aus Gnaden zwey zugegebene Räthe, als nehmlich Heinrich von Gersdorf, Oberhauptmann, und Wolfen von Schönberg, Hausmarschall, welche den Abend zuvor zu Stolpen ankommen, sich gegen E. F. G. angeben, und von wegen unsers gnädigsten Herrn, des Churfürsten zu Sachsen, gebethen, E. F. G. wollte den angestallten Tag selbst persönlich besuchen, damit einmal dem Handel abgeholfen werden möge. Es hat aber alles keine Frucht bei E. F. G. schaffen wollen, sondern ihr suchen alles abgeschlagen. Da wir nun aber obermelten Tag ersucht und zur Stelle kommen, und unsre vier obgenannte Freunde ganz vollmächtig nebst E. F. G. vier gesetzt, gemeint, E. F. G. vier gesetzte Freunde würden auch von wegen E. F. G. gevollmächtigt seyn, wie es denn von E. F. G. ist angestallt worden, haben sie unser suchen und Beschwerung angehört, und sich von wegen E. F. G. in keinen Handel eingelassen, vielweniger einige Vollmacht gehabt, und uns also bisher mit der Nasen herumgeführt. E. F. G. haben über das alles auch mich Hans von Carlowitz nicht bleiben lassen, sondern mich hin und wieder bei redlichen Leuten mit verdrüßlichen ehrenrührigen Worten angegriffen, und mich einen armen unschuldigen Menschen als einen Uibelthäter martern, und jämmerlich zerreissen lassen, da ich doch die Zeit meines Lebens von keinem Ehrliebenden keiner Mißhandlung bin bezüchtiget worden, vielweniger überwiesen, auch ob Gott will hinförder mit der Wahrheit nicht geschehen soll, muß ich obbenanter Hans von Karlowitz vor meine Person Gott und der Welt, und meinen Helfers Helfern klagen, und will hiermit mich gegen E. F. G. genugsam verwahrt haben. E. F. G. und derselben Helfers Helfern und allen Unterthanen, die sich wider mich, und meine Helfers Halfer brauchen lassen, nach Leib und Gut zu trachten,

und was wege, und wie ich das bedenken kann und vermag. Will es aber dem lieben Gott befohlen haben, und mich, wie oben gemelt, genugsam verwahrt haben. Datum Dienstag, welcher ist der 13. Septbr. im 1558. Jahr.

Hans von Carlowitz.

Tit. Dem Hochwürdigen in Gott Johann von Haugwitz, erwählten Bischof zu Meissen. In Abwesenheit seinen Räthen zu erbrechen.

Des folgenden Tages darauf als den 14. Septbr. kam Carlowitz mit einer Menge Volks gegen Stolpen, willens, den Bischof, dafern er zugegen wäre, gefangen zu nehmen, allein der Bischof solche Feindseligkeit wahrnehmend, hat sich kümmerlich durch den Schloßgarten salvirt, und nach Prag retirirt. Indessen da Karlowitzen dieses sein Vorhaben mißlungen, hausete dieser übel auf den bischöflichen Gütern, ohne einigen ernstlichen Widerstand, sintemahlen der Adel und die meisten Unterthanen schon mit dem Lutherthum inficirt waren, in denen bischöflichen Wäldern hielte er Holzmarkt, verkaufte Jedermann, wer nur was haben wollte, räumte die Schäfereyen aus, die vor der Stadt waren, als auch zu Wilschdorf, und nahm die Fische aus dem Caras-Teiche, also orberte [1]) er bis den 20. Septber. Die Stadt und Schloß mochte er aber nicht einbekommen, weil von dem Schlosse dreymal aus denen Stücken gegen ihn und seine Helfer gefeuert wurde, daher zog er von dannen ab mit 100 Reutern und etlichen Bauer Wägen nacher Wurtzen die andre bischöfliche Stadt [2]). Dort läßt er aus allen drey Schäfereyen das Vieh nach der Stadt Wurtzen treiben, daselbst bewahren, bis man die Schafe verkaufen könne. Den 5. November kam er mit seiner Reiterey für die Stadt, willens sich derselben mit List zu bemächtigen, so ihm aber nicht angegangen. Zog also noch demselben Tag weiter nacher Mügeln, wo er alles Vieh von der Weide wegnahm, das Schloß erroberte, weil Niemand Wehrhaftes zugegen, die Bürger beschwatzte, daß sie ihn hineinließen, und endlich ihm gar huldigten. Den 8. November that er einen Ausfall gegen Wurtzen, und nahm 700 Stück Schweine von der Weide weg, die Bürger wollten diese Wegtreibung verhindern, fochten mit den Karlowitzischen bis den 22. November, und weil dabey neun Bürger verwundet worden, und fünf davon gestorben, retirirten sich die übrigen wieder in die Stadt und ließen die Karlowitzischen auf ihre vielfache

1) orbern, altdeutsches, hie und da noch gebräuchliches Wort für: übel hausen, gewaltthätig verfahren, das Oberste zum Untersten kehren. G.

2) Wurtzen liegt zwischen Leipzig und Torgau an dem Fluß Mulde.

Verheißungen in die Stadt. Den Bürgern that Karlowitz zwar kein Leid, aber allen Vorrath an Getreide und andern Dingen, so des Bischofs war, nahm er hinweg, und zog weiter gegen Bischofswerda, woselbst er den 28. November anlangte, und sogleich von dem Rathe schriftlich verlangte eingelassen zu werden mit beigefügten Drohworten, daß er widrigenfalls mit ihnen nicht besser als mit denen zu Wurtzen verfahren werde. Bekam darauf zur Antwort: Sie könnten für sich nichts thun, weil sie Ihrem Fürsten die Treue geschworen, Er also Carlowitz wollte 8 Tage in Geduld stehen, bis sie an ihre Obrigkeit und den Churfürsten als ihren Erbschutzherrn solches berichtet und Antwort erhalten. Darein Carlowitz willigte aber mit diesem Beding, daß sich die Stadt unter solcher Zeit neutral aufführen solle. Es hat ihnen aber auf ihr Bitten Carlowitz noch zwey andere Fristen bewilliget. Unterdessen bewarb sich der Bischof zu Prag beim neuerwählten römischen Kaiser Ferdinand (sintemahlen dessen Herr Vater Kaiser Karl V. den 21. Septbr. 1558. gestorben war) um Hilfe, brachte es auch so weit, daß mehr als ein Commissarius vom Ferdinando an den Churfürsten zu Sachsen diesertwegen abgefertiget wurde. Die Stolpner und Bischofswerder ermahnte der Bischof ihm treu zu bleiben, und an Carlowitzen sich nicht zu ergeben, indeme sich der Kaiser seiner und ihrer annehme. Die Bischofswerder fertigten ihre Bothen ab an den Churfürsten nacher Dresden, weil dieser aber mit allem Fleiß, um nicht überlaufen zu werden, sich von Dresden weg nacher Lochau (jetzt Annaberg [1]) genannt) begeben, übernahmen die Churfürstlichen Räthe derer Bischofswerder Bittschriften, und fertigten die Abgesandten mit einem bloßen Recepisse wiederum ab. Und als der Churfürst selbsten ware angegangen worden, gab er dem Rath zu Bischofswerda folgendes kaltsinniges Rescript:

Von Gottes Gnaden Augustus Herzog zu Sachsen Churfürst. Liebe Getreuen, Wir haben euer Schreiben hören verlesen, und können daraus nicht vermerken, daß euch Schaden zugefüget worden sey, da ihr euch dann gegen uns, als dem Erbschutz- und Landesfürsten, dergleichen gegen den unsern also bezeugen und verhalten werdet, wie getreuen Erbschutz-Vorwandten und unsern Landsassen eigent und gebührt. Auf den Fall wollen wir uns hinwider gebührlich zu erzeigen wissen. Wollten wir euch hinwider nicht verhalten. Datum Lochau den 3. Dezbr. 1558.

An die Räthe zu Stolpen aber schrieb er folgender Massen:

Von Gottes Gnaden Augustus Herzog zu Sachsen und Churfürst.

---

1) Annaberg liegt im Erzgebirge an der böhmischen Gränze von Bischofswerda 14, von Dresden 10 Meilen.

Lieben Getreuen, uns ist eine offene Supplication in euern Namen an Uns gestellt, darinn ihr uns um Schutz ersucht, fürgetragen worden, und wiewohl wir nicht wissen, woher solche Supplication gelangt, können auch daraus nicht verstehen, was für Schade euch zugefüget worden, wir wollen geschweigen, das uns angelangt, wie ihr euch unlängst vorschienen etzlicher Händel unterstanden, daraus wir wohl zu andern gegen euch verursachet worden. Jedoch, da ihr euch gegen uns, und den unsern, wie getreuen, friedlichen Erbschutz Verwandten und Unterthanen gebührt, verhalten werdet, wollen wir uns auch der Gebühr zu erzeugen wissen, haben wir euch nicht verhalten mögen. Datum Lochau den 5. Dezembr. 1558.

Karlowitzen wurde unterdessen Zeit und Weile lang, er wollte kurzum Bischofswerda haben, darum rückte er abermals den 20. Dezember bei trüben neblichtem Wetter früh um 9 Uhr mit 20 Pferden an das Budissiner Thor und wollte eingelassen werden, und weil ihm nicht gewillfahret wurde, ritt er in schneller Eil nach dem Stadt Vorwerke, Picka genannt, raubte da alle Schafe und Hasen Netze, und versprach bald wieder zu kommen. Den 21. Dezber kam er mit seinem Volke auf der Dresdner Strasse gegen Stolpen marschirt, wider welche die Stolpner einen Ausfall thaten, und mit den Feinden sich in Scharmitzel einließen, wobey von beiden Theilen viele verwundet, ein Reuter von den Carlowitzischen, von Stolpnern aber fünf Mann getödtet wurden. Mittlerweile liefen von dem Bischofe Briefe de dato Prag 16. Dezber zu Stolpen ein an die bischöflichen Räthe, darinnen enthalten war, daß sie weder Stolpen noch Bischofswerda an Karlowitzen übergeben sollen, sondern wann sie sehen sich zu erwehren nicht im Stande zu seyn, beide Oerter lieber unter guten leidentlichen Bedingnissen an den Churfürsten lieber abtreten möchten. Weil nun dieses gleich an den Churfürsten war berichtet worden, und solches das rechte Intent des Churfürsten war, so gab dieser Befehl, es sollte ein Ausschuß von Alt Dresdnern und Radeberger Bürgern denen Stolpnern zu Hilfe gehen, welche den 24. Dezber ankamen, und sowohl in die Stadt als Schloß eingelassen wurden, an die Bischofswerder aber ergieng der Befehl aus der Regierung von Dresden, es sollte auf den 26. Dezember drey Personen aus des Raths Mittel erscheinen bei den Churfürstl. Räthen, und daselbst Bescheids erwarten. An Karlowitzen aber ergieng Churfürstl. Befehl, mit denen Drangsalen inne zu halten, und zum gütlichen Vergleiche zu schreiten, welches dann geschahe sowohl von Seiten des Churfürsten als Karlowitzens, nachdem dieser letztere durch seine Fehde dem Meissnischen Bischofe über 30,000 Gulden Schaden gethan hatte. Der Vergleich bestund in folgenden Punkten:

1) Sollen Hansen von Carlowitz dem Fehder über das aus dem schwarzen Kasten schon erhaltene Geld noch gegeben werden 4000 Gulden in vier Jahren, jedes Jahr 1000 Gulden, und jedes rückständige 1000 Gulden mit 25 Gulden zu verzinsen.

2) Soll der Bischof allen bei dieser Fehde verursachten Schaden denen ersetzen, so es suchen werden.

3) Soll sich Karlowitz der Fehde für sich, seine Helfer und Helfershelfer lossagen und von fernerer Anforderung des Bischofs Carlowitzischen Testaments sowohl er als seine Erben verzicht thun, und dem Bischof Joanni von Haugwitz seine Aemter, Städte, Schlösser auch Dörfer wiederum einräumen.

Nachdem nun diese Punkta sowohl vom Bischofe Joanne als Karlowitzen waren bewilliget und unterschrieben worden, ward zu Dresden ein Kongreß beliebt zwischen den Bischof und Churfürsten wegen des Amts Stolpen, dahin sich der Bischof Joannes von Haugwitz aus Prag in eigner Person begab, und sich mit dem Churfürsten Augusto in Tractat einließ, der auch den 18. Januarii 1559. seine Endschaft erreichte wie folget:

Als Herr Johann Bischof zu Meissen seine und des Stifts Meissen Gelegenheit, und sonderlich das bedacht, daß die Bischöfe zu Meissen solch Stift, und alle dazu gehörige Stifte, Schlösser, Aemter, Städte und Dorfschaften in des Churfürsten von Sachsen Erbschutz, auch in seiner Churfürstl. Gnaden Marggrafthumb bezirckt und gelegen, und also nicht allein solches Erbschutzes gebrauchen, sondern auch hierdurch alle Gewerbe, Handthierung und Nahrung des Stifts Meissen Unterthanen und Verwandten sowohl als seiner Churfürstl. Gnaden Erbunterthanen in diesem Marggrafthum zum Besten befördern werden. Als hat sich bemelter Bischof zur Erhaltung, Pflanzung, und Fortsetzung mehrer Ruhe und Einigkeit zwischen seiner Churfürstl. Gnaden und Ihme dem Bischof und beiderseits Unterthanen, und derer aller Nachkommenden etlicher Sachen und Artikuln halber mit hochermeldeten Churfürsten vereiniget und verglichen.

1) So viel die Religionssachen anlanget, nachdem der Bischof von Meissen befunden, daß die Unterthanen und Verwandten des Stifts Meissen sowohl, als alle des Churfürsten zu Sachsen Erblande sich für viel Jahren anher, und sonderlich für Aufrichtung des jüngst beschlossenen Religionsfriedens zu der Religion, so der göttlichen, prophetischen und Apostolischen Schrift gemäß, und in der Augsburgischen Confession kürzlich verfasset, bekannt, deren auch in ihren Kirchen, und sonsten sich

verwandt und zugethan gemacht, und solcher göttlichen Schrift, Confession und Religion gemäß halten und lehren lassen, derohalben denn auch der Churfürst zu Sachsen in Kraft des hl. Reichs-Abschiedes und der kaiserl. Majestät der Stiftsunterthanen halber Ao. 1555. zu Augsburg gegebenen Declaration begehret, daß es der Bischof im Stift Meissen bei solcher Religion, und derhalben gehaltenen Visitation bleiben lassen wolle, hat der Bischof bewilliget, daß er es im bemeltem Stift in Religionssachen bei der vorlängst darinn gestifteten und gepflanzten oben erklärten Religion der Augsburgischen Confession gemäß halten, auch bei der beschehenen Visitation allenthalben bleiben soll und lassen will.

2) Es will und soll sich auch dieser und folgende Bischöfe mit Anlage der Trank- und andern Steuern im Stifft dieser Erblanden nach richten und gemäß bezeugen, und des Churfürsten und Sr. Churfürstl. Gnaden Nachkommen Landtäge, wie vor Alters hergebracht, besuchen, beschicken, und sich zu diesen Landen halten, mit Zuschickung zu Roß und Fuß, auch sonst im Fall der Noth mit tragen und mit leiden, wie auch je vorzeiten geschehen.

3) Dieweil auch der Bischof und seine Vorfahren in viel Wege empfunden, was Streits, Irrungen und Unruhe der gemengten Wildbahnen halber im Amt Stolpen sich je vorzeiten und unlängst zugetragen, auch was Beschwerung und Nachtheil den Unterthanen beiderseits deßhalben begegnet, dadurch denn fast kein Aufhören von täglichen hin- und wieder klagen gewesen, und sich in dem nicht allein seine Churfürstl. Gnaden und der Bischof, auch deren Vorfahren, sondern auch deren Jäger, Förster, Diener und Unterthanen allerdings mit einander nicht vertragen noch vereinigen mögen: derohalben obermelter Bischof bei sich selbst bewogen, daß er des Orts nicht wohl richtig seyn könne, und in seinem selbst, auch seiner Räthe und Freunde Rath befunden, weil sich der Churfürst zu einem solchen gleichmäßigen Wechsel erbothen, daß dem hl. Reiche und Stift Meissen an Nutzungen nichts abgehen solle, daß solche Auswechslung sonderlich in Erwegung, weil des Churfürsten Vorfahren bei, und an Stiftung, Vermehrung, und Verbesserung des Bisthums, merklich und viel gethan, nicht auszuschlagen, sondern vielmehr dem Stift zu gut vorgenommen und geleget würde, fürnehmlich, wenn die Güter, sodagegen dem Stifte eingeräumt würden, den andern des Stifts Gütern näher, den der Stolpen, gelegen. Demnach haben sich beiderseits vergliechen, daß die Auswechslung des Amts Stolpen mit dem stattlichen wohlgelegnem Amt und Stadt Mühlberg geschehen soll, ohne allen Abgang des Reichslehns, und anderer Gerechtigkeit und Nutzung des Stifts Meissen. Es soll aber dem Bischof an der geistlichen Juris-

diction, so viel er allenthalben deren befugt und in Brauch hat, kein Eintrag geschehen [1]).

4) Es will sich auch seine Churfürstl. Gnaden aller guten Nachbarschaft gegen der Kron Böhmen und Marggrafthum Lausitz dieser Auswechslung halber, und sonst verhalten [2]).

Die Auswechslung und Uibergabe dauerte vom 26. bis 29. Januarii 1559. und gleich darauf gieng die völlige Religionsänderung in dem Amte Stolpen für sich, und ward an allen Orten lutherisch geprediget, welches vorhin unter dem Bischofe noch nicht öffentlich geschehen durfte. Der letzte kath. Pfarrer zu Stolpen, so zugleich des Bischofs Commissarius Generalis in geistlichen Wesen, und auch Canonicus (Cantor) beim Budissiner Domstifte in der Lausitz war, mußte von Stolpen ab und nacher Budissin ziehen; derselbe hieß Jacob Heinrich, klein von Statur, und wie man sagt, Philippo Melanchtoni ganz ähnlich ausgesehen haben soll [3]).

---

1) u. 2) Diese zwey Punkte hat der Churfürst nicht gehalten.

3) Jacobus Heinrici schreibt an den Rath zu Bischofswerda folgenden Klagebrief:

Meine allezeit gutwillige Dienste zuvor. Ehrbare, Ehrenhaftige, und Wohlweise Herrn, besonders gute Freunde. Ich habe in allerwege und Zeiten einen Ehrbaren Rath der Stadt Bischofswerda nicht anders hören rühmen, noch selber dafür geachtet, auch noch gehalten, als Ehrliche, aufrichtige, Christliche und nun verworrene Leute. Höre, weiß, und glaube noch gar nichts anders, denn eben dieses, und aller Redligkeit von einer löblichen Sammlung. Ich werde aber hieneben durch glaubhafte Männer glaublich berichtet: als sollte einer, Urban Lotter genannt, euer Mitbürger und Rathsgenoß in eures Bürgermeisters, Martin Neustätters Hause Mittwochs nach Nicolai gesessen seyn, welcher fromme Biederleuthe und sonderlich meine Person mit anrührigen, Schmäh- Läster- und Scheltworten belästiget, aufs gräulichste angegriffen, beschwäret und gelästert, mich also, und meine Ehre verleimbet, und ein klein Schälklein, ein Leckerlein, ein Büblein, und loßes Männlein gescholten haben soll. Ja mich, der ich doch wegen meines Standes, Amtes, und wie ich verhoffe, unvertadelten Wandels von ihm und männiglich sollte billig verschonet seyn worden, ja der auch seine Person nicht kennet, und daneben ihm kein Leid gethan. Zudem soll ermeldeter Euer Burgermeister (in dessen Hause solches geschehen) dabey gesessen, solche meine Ehrenverletzung wohl gehört, und vielleicht verhänget haben. Weil ich denn auch vielfältig vernommen, als sollten etliche eurer Verwandten unter dem Schein des hl. Evangeliums, und reinen Worts Gottes gar zu viel von sich selbst halten. andere Leute verachten, und das Evangelium und Wort Gottes mißbrauchen, so will mir nachdenklich und fast glaublich seyn, daß dieser mein Ehrenverletzer solcher Mißgeburt der neuen Christen auch einer seye. Ich thue mich aber gar nicht versehen, daß ein ehrbarer Rath zu solcher unevangelischen, und unchristlichen Handlung sollte zublinzen, und einige Nachhängungen thun. Denn je das rechte und wahre Evangelium Christi, und sein göttliches Wort solches nicht, sondern viel anders lehret, als daß ein evangelischer Mann seinen Nächsten nicht verlachen, mit seinem

Bischof Joannes schlug sodann seine Residenz auf in seiner bischöfl. Stadt Wurtzen, so mit dem Lutherthum schon angesteckt war, und Chur-

Bruder nicht zürnen, ihn auch nicht Racca, Thor und Narr sagen, ja kein zornig Gebärde und Wort bezeugen und zusprechen soll. Zudem verbeut auch das wahre Evangelium den Christen, und will mit nichten, daß man richten oder urtheilen oder verdammen soll. Wäre aber hier immer verhandelt, da soll er mit einer gleichen Elle wieder gemässen werden. Demnach müßte mein Verläumder und Ehrenräuber vielleicht selber ein Schalk, Lecker, Bube und loser Mann seyn und bleiben. Weil ich aber ein Prediger nun übers 40. Jahr gewesen, und noch bin, so weiß ich Gott lob noch wohl, daß ein Christ, ob er gescholten ist, soll er nicht wieder schelten, ob er beleidigt sey, soll er nicht drohen; doch ist ihm recht zu suchen unverschränket. Indem denn das Evangelium, und Wort aus dem Munde Christi auch zwey Schwerter haben will, deßwegen thue ich mich, als der seine Ehre zu vertheidigen schuldig, solcher meiner Verlästerung wie gedacht, bei E. E. Rath als christlicher ordentlicher und Recht liebender Obrigkeit klagend beschweren, und angeben, freundlich bittend: den benannten Urban Lotter also, und zu Recht einzunehmen, und mir einen Tag zu ernennen, da ihm einigerley Schalkstücken, Leckerstücken, und Bubenstücken auf mich bewußt, auch wie Recht, mit der Wahrheit zu erweisen, Ihm auferleget werde: oder aber ihm in solche und scheinbare Strafe zu nehmen, und einen öffentlichen und gerichtlichen Wiederruf zu thun und abzubitten, damit ich zu keiner Weiterung, und hohe Obrigkeit ferner mit Klagen zu ersuchen nicht verursachet werde. Denen ich allen und jeden dienstwilligen Gefallen zu leisten ich ganz geneigt bin. Gegeben zu Stolpen Mittwochs nach Luciae des 1558. Jahrs.

Jakob Heinrich

jetzo allda Pfarrer und Commissarius generalis.

Ao. 1561. den 9. July, da er schon als Canonicus Senior zu Budissin wohnte, und an demselben Tage früh in der Kirchen der Metten beiwohnte, ward er daraus beruffen unter dem Vorwand, es wäre ein reisender Herr vor der Kirche, der ihn gern sprechen wollte. Da nun dieser alte Herr Senior hinaus gehet, wird er von zwey Edelleuthen bis in die Halle der Kirchthüre, so der alten Schule gegenüber, begleithet, sogleich springet der dritte Edelmann Georgius von Karlowitz hinzu, griffen den Geistlichen feindlich an, warffen ihn mit Gewalt samt den anhabenden Chorrock in den vor der Kirche stehenden Wagen, bedecken ihn wohl mit Kotzen, damit er nicht schreien könne, und mußte er sogar dem einen in dem Wagen zu einem Gefäße dienen, und also fuhren die Menschenräuber flüchtig fort durch das Reichenbacher Thor um die Stadt herum, bis sie zum hl. Geist Spital auf die Dresdner Strasse gekommen, woselbst sie stille gehalten, den zerkniederten und halbtodten Herrn Senior aus dem Wagen gezogen, ihn wiederum rücklings hineingesetzet und weiter fortgerennet, unterwegs ihn aber bis in die Königsberger Halde gräulich geschoren. Unterdessen hätte man zu Budissin nichts gewußt, wo der Herr Senior Heinrici geblieben seye, wann nicht eben damahls, als er in den Wagen geworfen wurde, ein Knabe aus den Schulfenstern geschauet, und die gewaltthätige Entführung verrathen hätte. Weilen dann der damalige Landeshauptmann Johann von Schlieben auf Requisition des Herrn Decani Joannes Leisentrit denen Menschen Räubern nachsetzen ließ, auch in der Königsbrücker Halde (woselbst sie die abgematteten Pferde fütterten, und mit dem Geistlichen ihr Fastnachtspiel hielten) zwar ertappt wurden, aber vermittelst der Pferde denen nachsetzenden gleichwohl entrannen, und den Geist-

fürst Augustus allenthalben über die Pfarren lutherische Visitatores bestellet hatte. Solcher Gestalten sahe der Bischof schon sehr klar, daß er im Lande Meissen wenig mehr werde zu sprechen haben das geistl. Wesen betreffend, und weil er auch beförchtete, der Churfürst möchte ein gleiches auch fürnehmen in der Lausitz, als welche zwar in weltlichen Sachen der Kron Böhmen, in den geistlichen aber dem Meißnischen Bischof unterworfen war, so schrieb er an den Decanum des Kapitels zu Budissin in der Oberlausitz, als welches Capitulum von dem Meißnischen dependent war, und offerirte diesem Decano Joanni Leisentritt von Juliusberg [1]) das Amt eines Officialis generalis über ganz Lausitz in geistlichen Sachen. Er schickte auch zugleich dieserthwegen zu gedachten Herrn Decano zwey seiner Gesandten, Hieronymus von Kummerstadt, Canonicum zu Meissen, und Joannem Fritsch, Syndicum daselbst, welche auch schon das hierüber ausgefertigte Patent mit sich hatten, und also lautete:

Dei gratia Nos Joannes Episcopus Misnensis notum facimus singulis et universis publicas hasce litteras lecturis, aut legi audituris. Siquidem Episcopale nostrum munus in utraque Lusatia ita, ut Nos tanquam Episcopum Misnensem ex recepta antiquitus justa consuetudine decet, quod ab his partibus aliquantum remotiores simus, facile et plene exercere non possimus, nos maturo cum judicio et re bene consulta Excellentem et Reverendum devotum Dominum Magistrum Joannem Leisentrittium Decanum Budissinensem, constantissima et optima forma, et clausula, ut jure fieri debet, et

---

lichen in Stich ließen. So ward er aus ihren Händen erlöst, naher Budissin gebracht, und wiederum auf freien Fuß gestellt.

Die Ursach, warum George von Karlowitz mit diesen Geistlichen also verfahren, ist der alte Groll gewesen, weil dieser Bischof Joannes von Haugwitz ihme Georgio von Karlowitz die Vicariat Stelle in der Meißnischen Domkirche, weil er nicht mehr studiret, genommen, und solche besagten Jacobo Heinrici, damals Pfarrer zu Stolpen verliehen hatte. Item auch darum, weil er allezeit diesen Heinrici in Verdacht hatte, er seye meistentheils Ursach, warum der Bischof Joannes von Haugwitz, des vorigen Bischofs Nicolai von Karlowitz, ihres Vetters Verlassenschaft Ihnen den Karlowitzern zurückhalte, wegen welcher letzten Ursach er Heinrici sich beim Kaiser so mündlich als schriftlich vertheidigt hatte. Dieser Heinrici ist endlich zur Pestzeit in Budissin gestorben Ao. 1568.

1) Dieser war ein geborner Ollmützer aus Mähren, der seine Weisheit in denen Schulen zu Krakau in Pohlen erworben, wegen derselben zum Budissiner Canonicat, alsdann gar unanimis votis zum Decanat Ao. 1559. den 22. Aug. gelanget, sehr löblich regirt bis an sein Ende, so sich ereignete 1586. den 24. Nov. alt 59. Jahr 6. Monate 18 Tage.

solet, in Commissarium nostrum generalem ordinasse et constituisse, ipsique eadem mandata, jura, et potestatem eandem, quam ante haec tempora Commissarii nostri in Stolpen majorum nostrorum (longae memoriae) habuerunt, commendasse et tradidisse; ita etiam illum ordinamus, constituimus, tradimusque illi etiam potestatem nomine nostro, et nostri causa, ut controversas causas juxta jura et aequitatem decidere, et alia etiam exercere possit, quae in ejusmodi casibus fieri deceat, tenore, vi et testimonio istarum litterarum. Hac tamen conditione, ut nos seu Episcopum Misnensem loco Capitis et Ordinarii ipsius, veluti aequum, habeat et cognoscat, inque causis gravioribus a Nobis consilium et auxilium petat, prout ipsi quotiescunque necessitas postulabit, non sumus defuturi. Quidquid etiam in hoc officio fideliter, et ita egerit, unde bona cum conscientia Deo omnipotenti, et Sacrae Regiae Caesariae Majestati Clementissimo Domino nostro, nobisque tanquam loci Ordinario, et singulis, quibuscunque ratio reddi possit, id nobis tam probabitur, acsi a nobis ipsis gestum et conclusum fuisset. Si etiam pleniori potestate, quam hic exprimatur, opus habuerit, hisce illi tam perfecte, et integre eam damus, et concedimus perinde, acsi hisce proprie et verbotenus data et concessa fuisset. Neque tamen haec nostra coordinatio in hanc sententiam accipiatur, nos ullo modo nostra et praedicti Episcopatus nostri antiquitus parta et usurpata jura hisce imminuere, vel alteri aliquam illorum partem communicare velle. Ea enim nobis, et jam iterum nominato Episcopatui nostro expresse praeservamus, de qua re hisce Nos solemniter protestamur. Omnia fideliter, et absque fraude et periculo. Ad evidens rei testimonium has litteras bona cum scientia Secreto nostro obsignavimus, manuque propria subscripsimus. Datum in arce nostra Wurtzen die Veneris post Joannis Baptistae anno sexagesimo.

L. S. Joannes Episcopus Misn. mppria.

Nachdem der Herr Decanus dieses angetragene Amt angenommen hatte, schrieb ihm abermahls der Bischof nachstehenden Brief:

Prompta officia mea defero Reverende, Excellens, humane, chareque Domine Decane, amice singularis. Quid Legati mei Hieronymus a Kummerstadt, Canonicus, et Joannes Fritsch, Syndicus Misnensis apud Venerabile Capitulum Budissinae, et Te praesertim, Mei, Episcopatusque mei Misnensis causa effecerint, illud ex ipsorum relatione probe cognovi. Etsi vero alias satis conjicere possim, ad negotia satis multa Tibi ex officio incumbendum esse, tamen, quod

Legatis meis Commissariatus causa agentibus ita facilem et promptum Te praebueris mihi, non possum Tibi non gratias agere. Dei etiam auxilio aliquando resarciam. Neque vero dubito, Te huic officio oblato et commendato ita praefuturum esse, ut Deo omnipotenti regi, Caesariaeque Majestati Clementissimo Domino nostro, mihique et aliis quibuscunque bona cum conscientia, et honorum tuorum absque jactura rectam possis rationem dare. Si vero forte accideret, ut in causis intricatis et difficilibus consilio indigeres, offero ego me Tibi auxilio et consilio, quantum in me erit, praesto futurum; id quod a me plane expectabis. Si quidem vero par est, ut aliquem etiam fructum laboris et impensarum a Nobis percipias, qualem me Tibi per Legatos daturum obtuli, talem etiam nunc me tibi offero, Tibique ab hoc tempore incipiendo, triginta florenos annuatim impertiri hisce polliceor, petoque, ut hoc exile quale qualecunque munus aequi, bonique consulas. Nam si alia mei, Episcopatusque exinaniti, ut te non latet, esset conditio, plura erogare non dubitarem. Te enim officiose diligere sum paratus. Datum Wurtzen die Mercurii post Mariae Magdalenae anno sexagesimo.

Joannes Episcopus Misn. mpprie.

P. S. Chare Domine Decane tabellario Sigillum Commissariatus commisi, is, ut spero, id tibi recte traditurus est, reliquis Dominis prompta mea officia annuncies, rogo. — Der Titel auf dem Briefe war dieser:

Reverendo humanoque Domino Magistro Joanni Leisentritio, Decano Budissinensi, Canonico Pragensi et Olomucensi, et Episcopatus Misnensis Commissario generali, amico meo percharo.

Nun ließ sich Leisentrit sein anvertrautes Amt sehr angelegen seyn, that denen in die Lausitz eindringenden Churfürstl. Visitatoribus nach Möglichkeit Widerstand. Indem aber Churfürst Augustus erfahren hatte, daß Bischof Joannes den Decanum zu Budissin zu seinen Commissario generali über die geistlichen Sachen in der Lausitz gemacht, warf er nicht nur einen Haß auf den Bischof, sondern bewarb sich auch bei demselben um den Wiederruf, und damit er das Amt von dem Decano wieder abnehme. Dieses wollte zwar der Bischof nicht gerne thun, allein den Churfürsten nicht in größere Feindschaft wider sich zu bringen, schrieb er an den Herrn Decanum folgendermassen:

Meine ganz willige Dienste zuvor. Ehrwürdiger, achtbarer, freundlicher lieber Herr Dechant, besondrer guter Freund. Eurem Suchen nach überschicke ich 30 Gulden mit Briefes Zeigern, und wann ihr

wiederum eine Botschaft zu mir haben werdet, so wollet ihr mir eine Quittung darüber zuschicken. Lieber Herr Dechant, ich kann euch freundlicher Meinung nicht verhalten, wie daß ich neulicher Weil von einem stattlichen Chursächsischen Rath eurethalben harte zu Rede gesetzt bin worden mit Vorwendung, daß Ihr den Sachen in etlichen Thun allzuviel thätet, wäre derowegen gut, damit es möchte gewannt werden; dann da solches nicht geschehe, möchte es wohl mir zum Schaden und Nachtheil gereichen. Dieweil ich dann gar gerne sehe, daß Ihr in euerm Commissarius eine gutte Maaß hieltet zu verhüttung allerley Unrichtigkeit, und Beschwerung; alß bitte ich euch gantz freundlichen, Ihr wollet eurem Erbitten nach wohlbedächtig und mit guter Bescheidenheit mit den Religionssachen umgehen, und euch nicht mehr aufm Hals laden, als ihr wohl ertragen oder verantworten möget. Ich habe das freundliche Vertrauen in euch gesetzt, Ihr werdet des mehreren Theils unnöthige Händel, und die euch doch zu erheben, oder zu wenden schwer, auch wohl unmöglich seyn wollen, passiren und fahren lassen secundum Prophetiam Gamalielis. Ich will besehen, ob ich irgend um den Herbst, wills Gott, nach dem Gebirge vorrücken möge, alsdann ich bedacht, euch zu mir zu bescheiden, und von allen Sachen nothdürftiger zu reden seyn werde. Datum Wurtzen Mittwochs nach Exaudi 1561.

Joannes Episcopus Misn. mpprla.

Tit. Dem Ehrwürdigen, achtbaren, Herrn Magister Johann Leisentrit, Dechanten zu Budissin, meinem besonders gutem Freunde.

Nach Verlesung solches Briefes sahe der Dechant Leisentrit gar wohl daß solcher Gestalten man der katholischen Religion in der Lausitz gar bald würde zu Grabe läuten, wann er wider die sächsischen Visitatores keine Hilfe haben sollte, ja hiedurch sich der Bischof des heimlich angenommenen lutherischen Glaubens verdächtig machte, dannenhero berichtete Leisentrit von diesen allen Kaiser Ferdinandum I. und den Päbstlichen Nuntium Melchiorem Bilia an dessen Hofe, bath auch anbey, es möchte durch ihre Authoritaet in der Lausitz ein besondrer Administrator Ecclesiasticus eingesetzet werden, dem alle bischöfl. Gewalt zukäme. Diese Vorstellung that auch einen solchen Eindruck bei beiden, daß zu diesem Amte noch dieses Jahr (1561) durch kaiserliche und päbstliche Gewalt Johann Leisentrit ernennet wurde, ja ihm der päbstliche Nuntius ausdrücklich anbefahl: er solle solches Amt, weder des Amts Sigill, niemanden, wer der auch seye, ohne Vorwissen und Willen des päbstlichen Stuhls abtreten unter Strafe des Bannes. — Ao. 1562. den 1. Oktober confirmirte er, Joannes von Haugwitz den vom Herrn Decano Leisentrit in der

Budissiner Domkirche gestifteten Altar S. Crucis primi ministerii, worinnen er den schriftlichen Verboth thate: daß diese Fundation von Niemanden auf einigerley Weise solle zerstöret, oder zertrennet werden unter dem ewigen Fluche.

Da aber schon Ao. 1567. kundbar wurde, daß der Bischof den katholischen Glauben verlassen, wiewohl ers noch für geheim hielte, so schrieb der päbstliche Nuntius an den Herrn Decanum und ganze Kapitel, dafern der Decanus als jetziger Administrator Ecclesiasticus mit Tode abgienge, das Kapitel ohnsäumig einen andern wählen solle, wobei ihm auch das Laubanische Jungfrauen Klöster committiret wird. Der Brief lautet also:

Melchior Bilia Comes seroni, et Glareorarum, Dei et Apostolicae sedis gratia Protonotarius, et ad invictum Principem ac D. D. Maximilianum II. Rom. Hungariae et Bohemiae regem, in Imperatorem electum SSmi in Christo Patris ac D. N. D. Pii divina providentia Papae V. et apostolicae sedis Nuntius cum potestate Legati de Latere, Devoto nobis in Christo dilecto Joanni Leisentritio, Protonotario Apostolico, et Comiti Palatino, utriusque Lusatiae Administratori Ecclesiastico, Decano et toti Capitulo Collegiatae et parochialis Ecclesiae S. Petri civitatis Budissin. superioris Lusatiae Misnensis Dioecesis salutem in Domino. Quandoque in propatulo sit, quod modernus Episcopus Misnensis a romana Catholica et universali Ecclesia desciscens, sectariis sese accommodaverit, simul et totam jurisdictionem ecclesiasticam in potestatem Illustrissimi Domini Electoris Saxoniae (qui per suos Visitatores et Superintendentes illam jam gubernat, et Augustanae Confessioni a catholica Ecclesia non approbatae omnia conformare nitatur) tradiderit, utriusque autem Lusatiae administratio ecclesiastica (quae ad Misn. Episcopatum alioquin pertinet) Tibi Decano rite gubernanda ab utraque potestate Ordinaria legitimo modo commissa sit, in qua ad decem annorum spatia te Dei adhibito adminiculo ita gesseris, ut dicti Visitatores variis modis eandem invadere, prophanare et occupare attentantes huc usque, laus Deo! frustra laborarunt. Hacque ratione haud innumerae Ecclesiae conservatae et Deo lucratae sunt, sed quia, ut ex certissimis argumentis et rationibus perfacile colligitur, timendum est, ne te Administratore et Decano aliquando juxta divinam dispositionem et voluntatem mortuo, dicta administratio prorsus deseratur, atque in eam nominati Visitatores, vel loco illorum alii confestim irrumpendi, eandemque sibi vendicandi ansam arripiant, hocque modo religionis Catholicae reliquias pessumdent, moreque

suo devastent, atque eradicent; imo etiam omnia, quae ad veram Catholicam pietatem spectant, impiae prophanationi et haeresum grassationi subjiciant. Quapropter et potissimum cum sciamus, utramque Lusatiam adhuc habere et fovere haud paucos homines tam spirituales, quam saeculares ante Baal genua nondum curvantes, sed per Christum orantes, ut saepe dicta jurisdictionis spiritualis gubernatio sub catholico Administratore persistere valeat, spesque sit parva futura, ut Misnensis Episcopatus ad veram Ecclesiae catholicae obedientiam recuperetur. Insuper cum videamus in tota fere Germania rerum omnium perturbationem, statusque Ecclesiastici diminutionem, tandem etiam consideremus praefatae spiritualis administrationis, et per consequens veri cultus divini plantationem, seu conservationem adimendi, vel amittendi periculum, opere pretium Ecclesiae putavimus, ut hujusmodi periculo eo tempestivius praevideremus. Officioque nostro satisfacientes et supra his per nos de opportuno remedio benigne provideri volentes, authoritate apostolica, qua in hac parte fungimur, non solum post tuum Decane e vivis decessum, verum etiam, quando et quotiescunque necessitas postulaverit, legitimis adhibitis rationibus et solemnitatibus, maturoque praehabito consilio praelibatae Ecclesiae Budiss. totique Capitulo Catholico tenore praesentium concedimus, incorporamus et elargimur praedictum administrationis officium; hisce serio, immo sub poena excommunicationis mandantes, ut nulla mora interposita non solum dictae Administrationis spiritualis possessionem apprachendatis, sed etiam confestim ex medio numero Praelatorum, vel canonicorum virorum aliquem, unum vel duos, (juxta temporis, loci vel personarum catholicarum requisitionem) modo ad hujusmodi officium administrationis aptus et idoneus, de religione catholica optime sentientes rite eligatis et authoritate apostolica constituatis, nulloque modo peregrinos irruere patiamini. In cura vero Monasterii Monialium admodum quidem parvi, sed quoad plantandam et conservandam Religionem catholicam Oppidulo superioris Lusatiae Lauban [1]) dicto, valde commodi, quod fuit et est Ordinis pœnitentiariae B. Mariae Magdalenae sub regula Sti Augustini, in quo egerunt, agunt, et adhuc sunt Virgines, quae juxta antiquam et approbatam consuetudinem monasticam sese pie gerentes, regulariaque instituta

---

1) Das Magdalenerinnen-Kloster Lauban in der Oberlausitz hat sich unter den heftigen Stürmen von 300 seit damals verlaufenen Jahren bis auf den heutigen Tag erhalten. G.

dicti ordinis rite servantes, ejusdem etiam ordinis Praepositis superioribus, Visitatoribus, nec non Confessariis, sive sacrificulis, immo etiam Provisoribus tam in saecularibus, quam etiam spiritualibus rebus, privilegiis et juribus in Saxonia, Misnia et Thuringia quondam deputatis et constitutis ante multos jam annos una cum monasteriis de facto privatae et omnino destitutae sunt; istarum vero Monialium monasteriolum in hunc usque diem quasi orphanum, et desertum jaceat, jam ultra viginti annos haud certum, multo minus sui ordinis habens Praepositum, vel Rectorem, aut Presbyterum, qui ista una cum Virginibus legitime regeret et in debitam curam reciperet, praesertim vero (quod dolendum est) Religioni catholicae plantandae praeesset, visitaret, reformaret, ac Virgines professionem ejusdem Ordinis emittere volentes, benediceret, et consecraret, praeter Te Decanum, qui ratione officii Administrationis (ne sectariis daretur occasio illud invadendi, irrumpendi, et occupandi, atque cultum divinum extinguendi) pietatis ergo curam illius susceperis. Quare nulla alia, quam ut primo articulo exprimitur, ratione hisce Tibi, dum vivis, et post mortem tuam praedicto Capitulo Budis. eodem tenore facultatem damus, concedimus, ordinamus, et dispensamus, immo mandamus, ut illius monasterii Virginum suscipiendarum, divini cultus juxta ritum vere catholicum augendi curam habeatis, et nullis parcatis laboribus, donec omnia in tutelam et regimen receperitis, teneatis, et defendatis una cum omnibus juribus et reliquis necessariis procurandis, acquirendis, et repetendis. Nec non dictae Administrationi et Capitulo atque Ecclesiae universae debere subjecta esse, et permanere, authoritate apostolica damus potestatem, quam ipsarum Ordinis Praelati habuerant et habere potuissent: Priorissam eligendi, Virgines noviter in dictum Ordinem assumendi, ipsasque juxta ipsarum regularum exigentiam introducendi, instituendi, investiendi pro Religione catholica, et vero cultu divino ampliando, saepe tactum monasterium retinendi, in eodem omnia conservandi, recuperandi, et cum summa necessitas postulaverit, in omnibus cum plena, libera, et conjuncta facultate omnia et singula, quae ad hujusmodi regimen de jure vel consuetudine, aut alias pertinent, faciendi, dicendi, gerendi, et exercendi, authoritate apostolica eodem tenore praesentium haec, et praecedentia vobis et successoribus vestris concedimus et elargimur, donec per ipsammet sanctam Sedem apostolicam (ad cujus beneplacitum praemissa damus et concedimus) aliter provisum, statutum, et mandatum fuerit, a qua quidem poena excommunicationis nonnisi per nos aut sedem apo-

stolicam absolvi possitis non obstantibus quibuscumque Apostolicis ac in Provincialibus et synodalibus Conciliis editis, generalibus vel specialibus Constitutionibus et Ordinationibus dictorum etc. monasterii, ac ordinis fundatione et dotatione statutisque et privilegiis, etiam juramento, confirmatione Apostolica, et quavis alia firmitate roboratis. Datum Pragae in monasterio S. Agnetis nono Calend. Junii anno a nativitate Domini millesimo, quingentesimo sexagesimo septimo. Pontificatus praefati Sanctissimi Domini nostri Domini Pii V. anno quinto.

Melchior Bilia Nuntius Apstcus mppria.

Item ein Brief des Nuntius auf Pergament und mit anhängenden Sigil, der also lautet:

Melchior Bilia Dei et Apostolicae sedis gratia etc. dilecto nobis in Christo Joanni Leisentritio, S. Theologiae Doctori, Protonotario Apostolico, Comiti palatino, Sanctissimi Domini nostri Papae Capellano ac Episcopatus Misnensis per superiorem et inferiorem Lusatiam Administratori et Commissario generali, nec non Budissinensis Ecclesiae Decano et Canonico Olomucensi, salutem in Domino. Cum non sine animi dolore a fide dignis intellexerimus statum Religionis catholicae Romanae ecclesiae, in dies deteriorari, officio nostro deesse haud potuimus, quin in rebus statum religionis concernentibus currenti calcar adderemus. Ideo authoritate Apostolica, qua fungimur in hac parte, Tibi in virtute sanctae Obedientiae et sub excommunicationis poena districte praecipimus et mandamus, ut Spiritualia dicti Episcopatus Misn. diligenter, et quantum in Te est, ut hactenus administrasti, et exercuisti, administres, et exerceas, donec et quousque a nobis vel superiore nostro aliud habueris in mandatis, alioquin ad dictae excommunicationis sententiae declarationem, et alias graviores poenas arbitrio nostro imponendas procedemus, non obstantibus in contrarium facientibus quibuscunque. Datae Viennae Austriae, quarto Nonas Junii anno a nativitate Domini millesimo quinquagesimo sexagesimo septimo, Pontificatus S. Domini nostri Dom. Pii V. anno secundo.

Melchior Bilia mppria.

Obgleich solcher gestalten dem Bischof Joanni die geistliche Jurisdiction in der Lausitz war entzogen, und dem Budissiner Kapitel und Leisentrit gegeben worden, so blieb der Bischof dennoch besagtem Kapitel ganz geneigt, da er mit selben noch immer freundlich correspondirte.

Den 8. April 1576. schrieb er an dasselbe, damit es ihm die 150 Rthlr. welche er demselben dargeliehen hatte, wiederum zurücke gebe, sintemahlen sich aber das Kapitel mit der zu gebenden Türken Steuer entschuldigte, so erboth sich der Bischof durch ein Schreiben de dato Wurtzen den 14. Oktober 1576. dem Kapitel noch 500 Rthlr. und noch ein mehreres, dafern ers zu thun im Stande seyn würde, darzuleihen gegen Zinsen und genugsame Versicherung.

Ao. 1579. den 25. July schrieb Kaiser Rudolph II. an Leisentrit also:

Würdiger, andächtiger, lieber, getreuer. Wir haben aus deinem gehorsamen Bericht die Beschwer gnädigst angehört und vernommen, was für Unordnungen in dem Kirchenregiment und geistlichen Disciplin, deren Jurisdiction und Administration dir von uns in beiden Marggrafthümern der Lausitz anvertrauet ist, daselbst in der Niederlausitz einreissen wollen. Was wir nun darauf den Wohlgebornen unserm Rath und Landvogt daselbsten Jarislauo von Kollowrat auf Petersburg, sowohl auch dem gestrengen unserm lieben getreuen Esaiae von Minkwitz auf Uckro unserm Hauptmanne allda gnädigst auferlegen, solches wirst du aus innliegender Abschrift gehorsamlich vernehmen; lassen uns aber gleichwohl deine Sorgfältigkeit und Fleiß in allen Gnaden wohlgefallen. Und befehlen wir dir derwegen gnädiglich: du wollest dir hinfür daß, wie bisher geschehen, die Verwaltung der Geistlichkeit, und deroselben angehörige Kirchen-Sachen mit embsigen Fleiß angelegen seyn lassen, und nicht gestatten, daß einige Neuerung, wie du es jetzt geklagt hast, darinnen fürgenommen noch verstattet werde. Wurde aber dießfalls weiter durch jemanden was attentirt, oder dir an deiner Administration einiger Eintrag oder Verhinderung zugefügt werden wollen, (welches wir uns gnädigst nicht versehen) so wirst du solches jederzeit unsäumig an uns bringen, und darauf unsers gnädigsten Bescheids und Resolution in gehorsamb gewärtig seyn. Gegeben auf unsern königl. Schloß Prag den 25. July 1579.

Rudolph II. mppria.

Ao. 1581. in festo Corporis Christi schickte der Churfürst seine Commissarios an den Bischof Joannem mit völliger Vollmacht und ernstlichen Befehl, der Bischof solle alle seine Güter und Einkünfte an ihn abtreten. Wiewohl der Bischof in solchen Handel sich nicht gern einlassen wollte, sondern allerley wichtige Ursachen vorwandte, daß es nicht wohl angehen werde solchen Churfürstl. Begehren hierinfalls Genüge zu leisten, so wurde er doch aus Ansehn des gewaltigen Ernstes dahin

bewogen, daß er sich einen kurzen Aufschub zur Uiberlegung dieser Sachen halber ausbath. Dieserwegen beruffte er alle Canonicos des Meißnischen Domstiftes (diese aber waren schon alle lutherisch) berathschlagte sich mit denenselben, was zu thun sey, eröffnete gegen ihnen seine Meinung und Willen, daß er sein Bisthum ihnen übergeben wolle. Selbe aber wollten es nicht übernehmen aus Furcht gegen den Churfürsten, sondern bathen ihn, er möchte es lieber an des Churfürsten Sohn Christianum abtreten, und solchen zum Bischof in Meissen ernennen. Da nun hievon das Budissiner Domstift schleunige Nachricht erhalten hatte, schrieb es an den Bischof folgendermaßen:

Hochwürdiger durchlauchtigster Fürst und Herr etc. Euer Fürstliche Durchlaucht entbitten wir unser Gebet mit allen willigen Diensten, und haben deroselben aus höchsten Mitleiden, und vertreulich zu wissen thun wollen, welcher gestalten aus gemeiner Sage des Volks zu unsern Ohren gekommen, daß Euer Fürstl. Durchlaucht wo nicht das ganze, jedoch den merklichsten Theil Ihres Bisthums Meissen an den Churfürsten zu Sachsen werden abtreten müssen. Dafern nun die Sache also, wie man erzählt, sich verhielte, würde dieses Unglück uns wahrlich, als Christen gebührt, sehr schmerzlich fallen. Dahero, wofern dieses kein groß Bedenken nöthig hat, sondern uns sicher zugeschrieben kann werden, bitten wir heftiglich: damit Ew. Fürstl. Durchlaucht von dieser Sache durch ein Schreiben mit diesen solcher wegen von uns abgesandten Bothen uns benachrichtigen belieben möchten, und wir von dem allerhöchsten Gott dessen Gnade und Güte, auch neuen und gesünderen Sinn, und Sentenz mit unsern unablässigen eifrigen Gebet erbitten könnten, wie dann der schuldigste und christliche Fleiß in uns nicht ermangeln soll. Wir hoffen daher Ew. Fürstl. Gnaden werden aus gewöhnlicher guter Neigung gegen uns ein solches unser Bitten uns nicht abschlagen, weder Ihr gütiges Gemüthe gegen uns vor itzo ändern, dessen Gedächtniß wegen der vielen Wohlthaten keine Vergessenheit in uns wird tilgen können. Gegeben in Eil zu Budissin den 30. Mai 1581.

Ew. Fürstl. Durchlaucht
bereitwillige Diener
Decanus, Senior und ganze
Kapitel der Collegiat und Pfarrkirche zu Budissin.

Darauf gab ihnen der Bischof nachstehende Antwort:

Von Gottes Gnaden Joannes Bischof zu Meissen und Probst zu Naumburg seinen Gruß.

Ehrwürdiger, edler, lieber andächtiger, an eben den Abend für diesen gegebenen Brief haben wir deinen sowohl als des ehrwürdigen Kapitels unsrer Budissiner Kirche durch gegenwärtigen Uiberbringer erhalten, und wir wären nach Ablesung dererselben Briefe nicht schwer gewesen, auch auf euer inständiges Bitten schriftlich zu berichtigen, dafern es hätte füglich geschehen können. Weil aber vieles dem Papir anzuvertrauen nicht rathsam zu seyn scheinet, so haben wir für gut erachtet, dich zu unsern getreuen Amtmann in Belgern, Christoph von Haugwitz, nach Potzka [1]) (wo er sich jetzt aufhält) zu verweisen, von diesem, wann ihr werdet zusammen kommen, wirst du alles, wovon eure Briefe zu wissen verlangen, weitläufig und so viel als nöthig seyn wird, erhalten, welchen Unterricht du alsdann besagtem Capitulo mittheilen wirst, doch mit diesem Beding, damit ihr auf eine Zeit lang die Sache niemanden mehr eröffnen wollet. Welches ich euch nicht habe verbergen wollen, als denen, welchen ich will gütig und günstig seyn.

P. S. Wir verlangen auch, damit du beiliegenden unsern Brief Christoph von Haugwitzen zusenden dich bemühest, welches dir zum Nutzen gereichen wird, wie in dem Briefe stehet. Datum Wurtzen den 2. Juny 1581.

Joannes Episc. Misn. mppria.

Bald darauf schrieb der Bischof an Herrn Decanum Leisentritt folgender Gestalt:

Ehrwürdiger, Edler, lieber Andächtiger, auf jenen deinen Brief, dessen wir im vorigen unsern Briefe an dich haben Meldung gethan, ist abermahlen ein anderer vom 19. Tage dieses Monats nachgekommen, darinnen wir deinen besondern, auch der deinigen, und benachbarten für mich angenommene Sorgfalt, und in diesem unsern Stande gegen uns tragende Mitleiden nicht sowohl ersehen, als auch aus dem vorigen Briefe, darinnen Ihr mein Schicksal höchsten zu betrauern scheinet, die Lieb gegen mir erfahren, für welche wir dir, und einen jeden besonderlichen, und wie billig, höchsten Dank abstatten. Obschon wir nichts mehr wünschen, als daß unserer Sachen Zustand dir am besten bekannt wäre, so ist doch, wie du selbsten bekennest, nicht rathsam weder sicher

---

1) Potzka liegt an der Lausitzer Gränze, 1 Stunde von Bischofswerda, 2 Meilen von Budissin.

Belgern liegt eine Meile von Torgau an der Elbe.

davon etwas zu schreiben; so viel aber an uns seyn wird, werden wir Gelegenheit suchen, bequem zusammen zu kommen, da du mit Gottes Hilfe von uns unterschiedenes vernehmen wirst, und so klar, daß du ein mehreres nicht wirst verlangen dürfen. Von der Uibergabe aber unsers Bisthums obschon vieles Gerede unter dem Pöbel gehet, ist es doch dem meisten Theil der Menschen noch unbewußt, zu was Ziel und Ende diese unsere Sachen gerichtet seyn, welche gewißlich, wie schwer sie seyn, also haben wir sie auch mit vorhergehenden Berathschlagungen aufs genaueste untersucht. Wir seyn aber der gänzlichen Zuversicht zu Gott, diese Sachen werden nach dessen gütigsten Vorsichtigkeit mit glücklichern, als jemand vermeinet hätte, Ausgange beschlossen werden; wie wir dann nicht zweifeln, es werde der allmächtige Gott uns so viel lassen, und auch nachgehends hinzugeben, als wie viel dir, und andern ehrlichen Männern, wie bishero geschehen, zu helfen genug seyn wird. Und zwar was immer für ein Glücke uns aus Zugebung des barmherzigen Gottes, begleiten wird, versprechen wir euch doch gütigst, daß wir so gegen dir, als gegen andere Freunde gnädigst geneigt verbleiben, und in dieser freundschaftlichen Treue sterben werden. Datum Wurtzen den 12. Juny 1581.

Joannes Ep. Misn. mppria.

Abermahls schrieb ihm der Bischof also:

Von Gottes Gnaden Joannes Bischof zu Meissen, und Probst zu Naumburg.

Ehrwürdiger, fürtrefflicher, lieber andächtiger, wir zweifeln nicht, dir seye schon genugsam aus allgemeiner Rede des Volkes, als auch aus Erzählung unsers Hauptmanns in Belgern, unsers lieben getreuen Christoph von Haugwitz auf Potzkau bekannt, und vollkommen wissend, was für augenscheinliche Ursachen uns haben angetrieben, daß wir denen auch ehrwürdigen, edlen und gelahrten Herrn, unsern lieben andächtigen Mitbrüdern dem Seniori und Capitulo unsrer Meißnischen Kathedralkirche das bishero uns anvertraute, und nach Kräften, die Gott der Allmächtige verliehen, ohngefähr in die 26 Jahr von uns verwaltete Bisthum anjetzo freywillig resigniren und abtreten werden, und von Hand zu Hand aushändigen, welches der allmächtige Gott mit seiner Barmherzigkeit beglücken wolle. Indem aber du vielleicht dich eben noch mit uns gut wirst zu entsinnen wissen, mit was für einem Bündnisse und Bedingnisse wir dich für 21 Jahren zum Commissario generali besagten unsers Bisthums in beiden Marggrafthümern Ober- und Niederlausitz, auch unter was für Besoldung bestellet haben, welche bis dato allezeit von selber Zeit dir jährlich in gebührenden Terminen ist gezahlet worden, Und weil du auch

aus deinen beiwohnenden Verstande selbsten gar leicht erachten kannst, es seye weder der Gerechtigkeit, weder dem Verstande gemäß, damit wir nach geschehener Resignation weiterhin diejenigen Oerter bestellen, und wegen besagten deines Amts fernere Unkosten, und Besoldungen ausspenden sollten. Dahero sagen wir dir ernstlichen für den Fleiß, Sorgfalt, Mühe und Arbeit, die du bei diesem Amt angewandt, gütigsten Dank, nicht zweifelnde, daß, obschon du von uns deiner Mühsamkeit gebührende Belohnung nicht erhalten hast, dir gleichwohlen der barmherzigste Gott solche häuffig beilegen werde. Hernach aber wiederuffen wir die vorgemeldete und von uns jährlich gegebene Besoldung auf den instehenden Tag Bartholomaei als gewöhnlichen Zahlungstermin, und thun alles gleichsam tilgen, güttig verlangende, damit du solches nicht zum üblen deuten, sondern der entsprossenen Dingen Veränderung zuschreiben wollest, und dir gänzlichen einbilden, dafern diese Enderung nicht fürgefallen wäre, wurde auch dieser Wiederuff oder wieder Abnehmung des Amtes niemalen erfolgt seyn. Und beinebenst haben wir vorgemelten unsern Hauptmanne zu Belgern Christoph von Haugwitz anbefohlen, damit er die Besoldung auf instehenden Michaelis Tag dir (dafern du vermeinst so lang warten zu können, so wir hiermit gütlich verlangen) oder dafern diese kurze Verweilung oder Aufschub von dir nicht mag erbethen werden, er dir solches Geld an besagten Termin Bartholomaei gegen schriftliche Quittirung, auszahle, dir zu gefallen. Welches wir dir auf beiderseits unserer erheischenden Nothdurft zu größern Unterricht nicht bergen wollen, als die wir dir wohlgünstig und geneigt seyn [1]). Datum Wurtzen den Sontag nach Joannis Baptistae anno 1581.

Joannes Ep. Misn. mppria.

Weil aber bei angehender Veränderung des Meißnischen Bisthums auch in der Domkirche zu Budissin die Bürger allerley Neuigkeiten vorzunehmen begunnten, und dieserwegen Herr Leisentrit [2]) samt dem Kapitel

1) Dieser Brief zeigt an, es müsse der Bischof entweder nicht gewußt haben, daß ihm die Jurisdiction über die Lausitz schon seye benommen, und Herr Leisentrit gegeben worden, oder er müsse sich also verstellet haben, als wüßte ers nicht.

2) Diesem Manne ist es vorzugsweise zu danken, daß die Collegiatkirche ad S. Petrum zu Budissin (gestiftet von Bischof Bruno II. von Meißen 8 Cal. Jul. 1221), das Capitel (das Einzige, meines Wissens, in ganz Deutschland, in welchem sich die canonische, d. i. gemeinschaftliche Lebensweise bis auf den heutigen Tag erhalten hat); die dazu gehörigen Gemeinden und selbst das an die Lausitz gränzende Niederland Böhmens dem katholischen Glauben erhalten wurde. Welchen Angriffen von Seite des Protestantismus das Budissiner Collegiatstift ausgesetzt war, mag am Anschaulichsten heute noch Jedermann daraus entnehmen, daß von der

an den damaligen Kaiser Rudolph geschrieben hatte, antwortete dieser Kaiser ihm d. d. Prag 22. Septb. 1581. in folgendem Briefe (vide Tit. Capitul. de anno 1581). Am 13. Dezember 1581. bestättigte Kaiser Rudolph Leisentritium nicht nur aufs neue zum bischöfl. Administrator in der Ober- und Niederlausitz, sondern befahl zugleich allen Amtsleuten denselben zu schützen. Das Patent lautete also:

Wir Rudolph II. etc. entbieten allen und jeden unsern Unterthanen, geist- und weltlichen, was hohen oder niedrigen Würde, Standes, Amtes, oder Wesens, die in beiden unsern Marggrafthümern Ober- und Nieder-Lausitz wohnen, oder saßhaft seyn, unsre kaiserl. Gnade und alles Guts. Lieben getreuen, wir machen uns gnädigst keine Zweifel, euch sey gehorsamst bewußt: nach maßen noch weiland unser geliebter Herr und Anherr Kaiser Ferdinandus sowohl, als hernach Kaiser Maximilianus II. unser geliebtester Herr und Vatter, beider höchst löblichster seligster Gedächtniß, und dann auch letzlichen, nicht weniger wir verruckten 77. Jahrs den würdigen unsern lieben getreuen Johann Leisentrit, Dechant zu Budissin aus sondern bewegenden und genugsamen Ursachen in beiden unsern Marggrafthümern Ober- und Niederlausitz zu einen Administrator in allen und jedlichen geistlichen Sachen genommen, ihn darinn bestättiget, und dießfalls ihm nothwendigen Befehl, welcher maßen Er in fürfallenden Sachen vorgehen solle, gethan. Sowohl bei eben unsern Landesvögten und Hauptleuten dasselbst auferleget haben, Ihm hierinnen gebührlichen Schutz zu halten, auch gar nicht zu verstatten, daß demselben zuwider von Jemanden, wer der auch sey, das wenigste fürgenommen, oder attentirt, sondern demselben gebührlichen, auch zeitlichen vorkommen, und entgegen gangen, auch also alles dasjenige, so dergleichen fürfallen möchte, abgeschafft werde. Demnach aber doch wir gehorsamb berichtet worden, wie demselben zu entgegen seithero allerley fürgelauffen seyn soll, wir aber in Gnaden entschlossen seyn, solches keineswegs nachzusehen, sondern vielmehr angeregten Leisentrit bei der Ihm demandirten und auferlegten Administration gnädigst zu schützen, und handzuhaben,

---

Collegiatkirche dem Capitel nur der Chor geblieben, während Thurm und Schiff derselben bis auf den heutigen Tag von den Protestanten occupirt ist. Nur die felsenfeste katholische Gesinnung Leisentritt's, die ihn mit Heldenmuth streiten machte, hat das Stift vom Untergange gerettet. Als die Lutheraner das Domstift stürmten und plünderten, barg sich Leisentritt mit den Schlüsseln der Schatzkammer und des Archivs drei Tage in der Feueresse (zum Andenken dessen schaut noch heute ein steinerner Kopf zur selben heraus), bis die größte Gefahr vorüber war. Dieser Mann verdient eine Monographie, zu welcher das Archiv des Budissiner Collegiatstifts eben so interessantes als reiches Material enthält. G.

auch beyzubehalten. Derowegen so haben wir Ihm Leisentrit an jetzo abermahlen und entlichen auferlegt, daß er in derselben Ihm demandirten geistlichen Administration mit sondern emsigen Fleiße verfahren, über den geistlichen Stiftern, Klöstern und Pfarren, auch der katholischen Religion treulich halten, dieselbe nach aller seiner Möglichkeit befördern helfen, angeregten Stiftern auch nothwendigen Beistand leisten, und dawider einige Secten einreißen, Veränderungen fürnehmen, noch auch den geistlichen Stiftern, als unsern Kammerguth, das wenigste entziehen, oder ihnen was widerwärtiges und nachtheiliges zufügen lassen; sondern vielmehr zu Verhüthung desselben alle gute sorgfältige Aufachtung geben, und dasselbe entweder für sich selbst, auch mit und neben unsern Landesvögten und Hauptleuten zeitlich vorkommen. Wo aber je ihrer Anordnungen nicht gehorsamet werden wollte, daß sie solches alsdann uns zu gebührlichen Einsehn berichten sollen. Welchem nach unser endlicher und ernstlicher Befehl ist: daß alle und jede unsere Unterthanen, sonders aber die geistlichen bei den Stiftern sowohl, als die Pfarrer in beiden unsern Marggrafthümern O. und N. Lausitz in fürfallenden Sachen allein angeregten Leisentrit für ihren ordentlichen von uns deputirten Administrator erkennen, auch zu Ihme Zuflucht haben, und sich hiervon durchaus nicht abwenden lassen, auch ihme sonsten in seiner Administration einigen Eintrag thun, sondern vielmehr Ihme allen schuldigen Gehorsam leisten, und sich dießfalls der Gebühr erzeigen, als lieb einen jeden sey unsre schwere Strafe und Ungnade zu vermeiden. Das meinen wir ernstlich mit Urkund dieses Briefes. Besiegelt mit unsern aufgedruckten Insiegel. Gegeben auf unsern königl. Schloß Prag den 13. December 1581.

L. S. Rudolph II. mppria.

Mittlerweile hatten sich Meißner Canonici mit dem Bischof dahin verstanden, daß sie die Resignation von ihm annahmen, weil das ganze Bisthum den Churfürsten in Schutz sollte gegeben werden, mithin gieng die solemne Resignation den 20. Oktober 1581. für sich, wovon die Acta publica also lauten:

In nomine Domini amen.

Anno a nativitate ejusdem 1581. indictione X. regnante serenissimo et invictissimo Principe et Domino Domino Rudolpho ejus nominis II. Rom. Imperatore Augusto sub Caesariae Majestatis ipsius regimine Imperatorio anno quinto die mensis Octobris XX. hic in arcis Wurzensis Bibliotheca, quae ad aream arcis spectat, in Reverendorum non generis solum Nobilitate, verum etiam sapientia, eruditione, plurimarumque virtutum praestantia Ornatissimorum viro-

rum ac Dominorum, Domini Senioris, totiusque Cathedralis Ecclesiae Misn. Capituli, et mei Notarii publici, testiumque infra scriptorum ad hoc specialiter vocatorum, et rogatorum praesentia personaliter constitutus est Reverendissimus in Christo Princeps et Dominus, Dominus Joannes IX. Episcopus Misn. Dominus meus clementissimus, tenens et habens in manibus suis chartam seu schedam, in qua mens et voluntas suae Celsitudinis erat conscripta. Cumque illam praedictis Dominis Capitularibus clara atque intelligibili voce prolegisset, eam postea statim mihi praememorato Notario cum speciali mandato, cujus infra mentio fiet, in manus meas tradidit:

Tenor resignationis.

In nomine Sanctissimae et individuae Trinitatis, amen. Nos Joannes Dei gratia Episcopus Misn. vobis Nobilitate generis, sapientia, eruditione ac virtute praestantibus viris, ac Dominis, Domino Seniori, totiusque Ecclesiae nostrae Cathedralis Misn. Capitulo, Confratribus nostris dilectis primum a Deo optimo maximo salutem precamur et felicitatem; deinde clementer significamus: nos non dubitare quin vobis omnibus et singulis constet, quod Episcopatum Misn. (Deo pro sua providentia sic volente et disponente) ultra annos sex et viginti administraverimus. Etsi etiam gubernationem illam nostram talem fuisse, quae omni prorsus repraehensione caruerit, minime gloriamur, tamen eam sedulitatem, atque diligentiam in illa recte pieque instituenda a nobis adhibitam fuisse, ut et ipsi Deo, omnium actionum nostrarum inspectori oculatissimo, et insuper hominibus, iis praesertim, qui sanioribus judiciis sunt praediti, nec pro usitato perversi mundi more, etiam quae optime acta gestaque sunt, dente canino arrodere sunt assueti, illam probare possimus, conscientia nostra locuples est testis. Animus quidem nobis fuit in hac quasi palestra ad extremum usque vitae spiritum perseverandi, Deoque in ea, qua nos pro divina sua sapientia et bonitate collocavit, statione inserviendi, sed permultae, eaeque gravissimae causae, quas hoc loco recensere nimis longum, et taediosum quoque foret, nos impulerunt, ut post longam consultationem et cum amicis habitam deliberationem hac provincia in nomine Dei nos abdicare, et quod reliquum vitae spatium supererit, illud absque strepitu, et in bona, quod dicitur, pace, ita tamen, ne earum rerum, quae ad cultum divinum pertinent, obliviscamur, transigere decrevimus. Quod igitur felix ac faustum Ecclesiaeque Misnensi et vobis omnibus salutare sit, nos Joannes, Dei gratia Episcopus Misn. ante dictus vobis Reverendis Dominis Capitularibus ejusdem Ecclesiae Cathedralis Misn. Confratri-

bus, et amicis quoque charissimis post remissum et relaxatum juramentum Ecclesiae a nobis sub initium Administrationis nostrae praestitum, totius ejus gubernationem, quemadmodum illa a Praedecessoribus nostris, nunc in Christo feliciter requiescentibus, ante annos, ut supra monuimus, viginti sex nostrae demandata et concreta est fidei (iis tamen fundis, quos de vestro assensu, et voluntate ad vitae sustentationem necessariam, donec illam nobis prorogaverit omnipotens, reservavimus, exceptis) non vi, dolo, astu, fraude, nec sinistra aliqua machinatione circumventi, sed ex certa nostra scientia et spontanea et libera voluntate, modo, et forma, quibus possumus et debemus, coram praesenti hoc Notario, et testibus septem fide dignis ad hunc solemnem et publicum actum specialiter vocatis et requisitis, ad manus vestras, ut penes quos ex antiqua et hactenus introducta et constanter observata consuetudine, aliam idoneam, satisque qualificatam personam in nostrum locum vel eligendi vel substituendi jus atque potestas pertinet, resignamus, ejusque juribus omnibus et singulis, quae huc usque ad nos spectarunt, vel in posterum, quacunque id ratione vel modo spectare ad nos possent, in forma juris optima renunciamus, vobisque bona fide, et juramenti quoque loco promittimus, nos hanc spontaneam et liberam resignationem nullo unquam tempore revocare velle, ita tamen et non aliter, ut pro recepta a nobis stipulatione Illustrissimo Principi ac Domino Domino Augusto Electori Saxoniae, Domino Domino Clementissimo, gubernatio ejus ad certos annos in commendam detur; qui huic muneri ad Dei potissimum gloriam, et ad subditorum quoque salutem et commodum, ut longo tempore praesit, faxit idem ille, in cujus nomine resignatio et renunciatio quoque haec a nobis jam facta est, Deus nempe Pater cum filio suo unigenito, spirituque sancto, benedictus in saecula saeculorum! Hujus etiam protectioni divinae Vos omnes et singulos, consilia item vestra, atque adeo res et actiones vestras omnes commendamus, vobisque ut Confratribus et amicis nostris charissimis omnia humanitatis et verae benevolentiae officia ultro pollicemur, et promittimus. dixi.

Postquam quidem recitationem eorum, quae in supra dicta charta erant comprehensa, et in hoc publico scripto, ut patet, ex speciali mandato de verbo ad verbum fideliter sunt repetita, Reverendi Domini de Capitulo Episcopatus Misnen. resignationem nominatam et renunciationem quoque omnium et singulorum jurium ipsius (exceptis tamen excipiendis) sic ut praefertur, administrandam duxerunt, et statim re quoque ipsa admiserunt, saepe nominato

Reverendissimo Domino Episcopo pro suo et erga Ecclesiam et rem publicam quoque, quem multis in rebus experti essent, amore et studio singulari, proque multiplicibus in se omnes et singulos privatim collocatis beneficiis, reverenter gratias agentes, seque illius benignitati in posterum quoque commendantes. Atque haec omnia et singula acta sunt anno, indictione, die, mense, hora et loco, quibus supra in praesentia Nobilium et Doctissimorum virorum: Christophori de Haugwitz in Potzkau, Capitanei Belgerani, Joannis Spigelii de Pristebellis, Capitanei Wurzensis. Magistri Georgii Reuschii, Patris, Cancellarii, Henrici de Ekersberg Marschalli, Magistri Georgii Runzleri Canonici Wurzensis, et Erhardi et Christophori de Haugwitz ministrorum aulicorum, testium ad hoc specialiter rogatorum. Quibus quidem omnibus, sic ut praemittitur, ordine debito, nulloque externo actu interveniente, actis, mihi Notario uno ore mandarunt, tam saepius Reverendissimus D. Episcopus, quam ejus quoque Reverendi Domini Capitulares, ut quae hac die, et hora, et in loco quoque praefato coram nobis omnibus acta, lectaque essent, diligenter consignarem, et ad perpetuam quoque rei memoriam in publicam formam redigerem, quod quidem pro officii mei debito illis denegare nec potui, nec volui. Ego itaque M. Joannes Reuschius F. patria Misnensis et Misnensis quoque Diœcesis publicus S. imperii authoritate Notarius, quoniam liberae, voluntariae et spontaneae resignationi et renunciationi, earumque admissioni, quarum supra mentio facta est, una cum supra memoratis testibus praesens interfui, atque haec omnia sic, ut recitatum est, fieri vidi, et audivi, ideo ea in hanc publicam formam redegi, et super his omnibus praesens hoc publicum instrumentum confeci, illud manu mea propria conscripsi, et nomine, cognomine, et sigillo quoque meo solito corroboravi, ad haec omnia specialiter rogatus et requisitus.

Es behielt sich aber der Bischof zu seinen Unterhalt vor Sornzig, Alt- und Neu-Mügeln, und das Schloß Rugethal zur Wohnung, und trat sodann allererst zu der lutherischen Religion öffentlich nicht nur allein über, sondern heurathete auch im 58. Jahre seines Alters Christophori von Haugwitz auf Potzkau, Hauptmanns zu Belgern eheleibliche Tochter mit Namen Agnes, die nicht nur seine nahe Blutsfreundin, sondern auch seine Pathe war, indem er sie Ao. 1560. im Jänner aus der Taufe gehoben. Die Hochzeit ward gehalten zu Dresden in festo Corporis Christi 1582. wobey erschienen seyn des Churfürsten Gesandte und Ministri, die Capitulares von denen Dom-Stiftern Magdeburg, Meissen, Merseburg, Naumburg und Wurtzen. Es soll der Bräutigamb dabey

brav gesoffen, gespielt und getanzt haben. Nach vollendeter Hochzeit ist er mit seiner Liebsten nach seinem Wohnschlosse Rugethal gefahren. Zum Heurathsgute gab er dieser Agnes 50,000 Rthlr. und nebst diesen jährlich 300 Rthlr. zum Schmuck und Kleidung. Er soll kurz vor Abtretung seines Bisthums die Monstranzen, Kelche, Rauchfässer zum Trinkgeschirr haben verarbeiten lassen, die bischöfl. Ringe seiner Vorfahren, auch die guldene Kette des heiligen Meißnischen Bischofs Benno unter seine guten Freunde ausgetheilt haben, die Perlen und kostbaren Steine von denen bischöfl. Mützen genommen, und solche in die Hochzeit-Kränze, und Ringe versetzen lassen, womit er die anwesenden Jungfern beschanket. Mit dieser Agnes hat er 13 Jahr gelebt, aber keine Kinder mit ihr erzeuget. Er starb endlich zu Rugethal auf seinem Schlosse, und ward in der Kirche zu Neu-Mügeln vor dem Hochaltar begraben, wo sein Leichenstein folgende kurze Inscription enthält:

> Der Hochwürdige, Edle gestrenge Herr Herr Johann von Haugwitz auf Rugenthal, Thum Probst zu Naumburg, ist in Gott verschieden den 26. Maji 1595. seines Alters 71 Jahr 8 Monate, 13 Tage, deme Gott gnade.

Bei dessen Tode hat sich dieser seltsame Casus zugetragen:

Es war der Tag, an welchem der Bischof gestorben, ein recht heller und sehr lieblicher Maytag, um die Zeit aber, da er angefangen mit dem Tode zu ringen, hat sich zu Mügeln ein so gewaltiger Sturmwind erhoben, daß man in Sorgen stunde, alle Häuser würden von demselben umgerissen werden, er that aber weiter keinen Schaden, außer daß er das am dortigen Rathhause mit eisernen Klammern fest angemachte steinerne Wappen dieses Bischofs mit großer Gewalt abrieß, auf den Boden warf und zerschmetterte, und sogleich als dieses geschehen, ward die Luft wieder stille, der Himmel heiter und klar, wie zuvor. Durch ein ordentlich Testament vermachte er seiner leiblichen Schwester 32,000 Fr. und versicherte sie darüber mit dem Gute Roth-Naußlitz in der Lausitz zwischen Budissin und Bischofswerda an der Dresdner Straße gelegen, alles übrige blieb seiner Agnes, welche nachgehends Ao. 1599. sich an Georgium von Wehsen auf Bürkersdorf, Churfächsischen Rath, Obersteuereinnehmer und Hauptmann der Aemter Stolpen und Radeberg verheurathete, und vier Töchter mit demselben erzeugte. Sie starb endlich auch zu Dresden den 2. November 1631. im 70. Jahre ihres Alters, ihr wurde zu Dresden in der Frauenkirche eine Grabschrift gesetzt wie folget:

D. O. M. S.

Agnes Haugwiciana vidua
Natalibus qua patrem, qua matrem
antiquissimis nobilissimis
ex domo Potzkaviensi orta,
ob pietatem, mores et formam
incomparabilis sui saeculi fœmina
primis nuptiis
Joanni ab Haugwitz Episcopo quondam Misnensi
per annos XIII. sine prole tamen
secundis votis
Joanni Georgio a Wehsen per XXXII. copulata
et quatuor filiarum facta parens
Obiit 4 Non. Novemb. anno MDCXXXI. aetatis suae exemplo rarissimo LXX. anno hebd. X. vivit parte sui coelo meliore superstes. Generi, filiaeque ex pio gratoque affectu merentes poni curarunt.

Ginzel.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Im Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber
kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriker.

Ein rechtsgeschichtlicher Versuch zur Lösung der praktischen Frage der Gegenwart

von

Wilhelm Molitor,

Domvicar und geistlichem Rathe zu Speyer.

284 SS. gr. 8. elegant geheftet 2 fl. 42 kr. rh., 2 fl. 42 kr. C.M. oder 1 Rthlr. 18 Sgr.

„Die Frage nach der Art und Weise der Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit ist in der Gegenwart" — wie der Verfasser in der Einleitung sagt — „wieder eine praktische geworden, deren Lösung zu den dringenden zu gehören scheint." Diese auf dem historischen Wege anzubahnen, ist die Aufgabe, welche sich vorliegende Schrift gesetzt hat. Sie tritt dadurch in die nächste Beziehung zu der neuen Lebensentfaltung in der Kirche, welcher es ergeht „wie dem Kranken, der aus einer langen Betäubung erwacht, oder dem Gefangenen, der seine Glieder von den lästigen Banden frei fühlt, und die Hoffnung hat, auch bald die Kerkerthüre sich öffnen zu sehen, und die volle Freiheit zu erhalten. Der geheimnißvolle Leib des Herrn auf dieser Erde fühlt eben ein neues, verjüngtes Leben in seinen Gliedern sich regen, und alle Organe dieses Leibes der einen heiligen allgemeinen Kirche möchten mit frischer Kraft in ihr Amt eintreten, damit nachgeholt und ersetzt werde, was seit Jahrzehnten versäumt worden, und fest und dauerhaft und den Bedürfnissen einer neuen Zeit entsprechend wieder aufgebaut werde, was die ablaufende Zeit der Zerstörung und des Verderbens niedergerissen und zertrümmert hat."

Mainz im März 1856.

Franz Kirchheim.

D. O. M. S.
Agnes Haugwiciana vidua
Natalibus qua patrem, qua matrem
antiquissimis nobilissimis
ex domo Potzkaviensi orta,
ob pietatem, mores et fo
incomparabilis sui saec
primis n
Joanni ab Haugwitz E
per annos XIII. s
se
Joanni Georgio a
et quatuor
Obiit 4 Non. Novemb.
simo LXX. anno hebd
Generi, filiaeque ex

Theologische

…talschrift.

…ehreren Gelehrten

…ausgegeben

von

… Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Zukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Die rechtlichen Wirkungen der Excommunication.

(Fortsetzung.)

§. 3.

Die Administration der Sacramente.

Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, um darzuthun, daß die Excommunicirten von der Spendung der Sacramente, der Darbringung des hl. Meßopfers und überhaupt von der Vornahme kirchlicher Handlungen, die einen Ordo voraussetzen, ausgeschlossen seien. Dieß liegt im Begriffe dieser Strafe und versteht sich ebenso von selbst, als das Verbot, die Sacramente zu empfangen: derjenige, der wie ein Heide und Zöllner aus dem Schooße der Kirche ausgestoßen wurde, kann doch unmöglich als Ausspender und Verwalter ihrer Gnade und Heilsmittel, als ihr Diener und Bevollmächtigter bei Vornahme der heiligen Handlungen thätig sein. Hiedurch würde nicht nur das Ansehen der Kirche und das einfache sittliche Gefühl der Gläubigen in hohem Grade verletzt, sondern auch die den Sacramenten schuldige Ehrfurcht und die Achtung vor

35*

den Kirchenstrafen gröblich hintangesetzt, davon ganz abgesehen, daß in der Vornahme einer solchen Handlung zugleich eine communicatio in sacris enthalten wäre. Von diesem Gesichtspunkte aus hat denn auch die Gesetzgebung die Administration der Sacramente und überhaupt die Verrichtung irgend welcher heiligen Handlung den Excommunicirten strenge untersagt und erklärt, daß sich Jeder derselben im Uebertretungsfalle einer schweren Sünde schuldig mache [1]).

Ueber diesen Punkt herrscht unter den Canonisten nicht der geringste Zweifel: es kann sich hier nur darum handeln, ob einzelne Fälle nicht denkbar seien, in welchen ein Excommunicirter trotz des kirchlichen Verbotes und ohne eine Sünde zu begehen, die Spendung eines Sacramentes oder die Celebration der hl. Messe vornehmen dürfe. Die Möglichkeit solcher Fälle ist allgemein zugestanden und wenden wir unser Augenmerk zuerst auf den Excommunicirten selbst, so wird ihm aus der Vornahme der einen oder andern der in Rede stehenden Handlungen

---

1) c. ult. in. X de clerico excommunicato ministrante. 5. 27: „Si celebrat minori excommunicatione ligatus, *licet graviter peccat*, nullius tamen notam irregularitatis incurrit.“ Wenn hier die im Stande der Excommunicatio *minor* vorgenommene Celebration der hl. Messe als ein *grave peccatum* bezeichnet wird, so muß der, mit der Excommunicatio *major* Belegte durch die Darbringung des hl. Opfers in noch viel höherem Grade sich versündigen. In c. 4 X h. t. wird die Vornahme der hl. Handlungen ein *delictum* genannt, das mit der immerwährenden Deposition bestraft werden solle. — Wie sehr die Kirche die Darbringung des hl. Meßopfers durch einen Excommunicirten verabscheue, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß bisweilen der Altar, auf dem es geschehen, niedergerissen, die dabei benützten Paramente verbrannt und der Kelch eingeschmolzen wurde. Vgl. Hurter, Innocenz III. Bd. III. S. 113.

keine Schuld erwachsen, wenn er nicht wußte, daß er excommunicirt sei [1]), oder wenn er durch Anwendung physischen Zwanges oder Einjagung schwerer Furcht — durch Drohung mit dem Tode, Verstümmelung, Verlust des Vermögens xc. dazu gezwungen wurde oder wenn er als Excommunicatus occultus durch Unterlassung einer solchen Handlung sein Verbrechen offenbaren und dadurch großer Gefahr oder schweren Nachtheilen sich aussetzen würde [2]), jedoch ist der letztere Fall an die dreifache Bedingung geknüpft, daß kein Aergerniß gegeben werde, daß der Excommunicirte die Absolution vorher nicht mehr erlangen könne und daß er vor der Administration eine aufrichtige Reue erwecke, denn sonst wird er von einer Sünde nicht freizusprechen sein. — Aber der Grund, welcher einen Excommunicirten zur Spendung der Sacramente berechtigt, kann auch auf Seiten des Empfängers liegen und er tritt überall da ein, wo dieser in dem äußersten Nothfalle — in articulo mortis sich befindet. Daß die Taufe einem Sterbenden, falls sonst Niemand anwesend ist, der sie administriren könnte [3]), durch einen Excommunicirten gespendet werden dürfe, unterliegt keinem Zweifel [4]), denn die Taufe ist ein sacramentum summae

---

1) c. 9 X h. t. 5. 27: „Quia tempore suspensionis ignari celebrastis divina: *vos reddit ingnorantia probabilis excusatos.*

2) *Suarez*, l. c. Disput. XI. sect. 1. n. 4. Seitz, Verwaltung der Sacramente S. 209 f.

3) Ist neben dem excommunicirten Priester noch ein Laie gegenwärtig, so spendet der Letztere die Taufe. *Navarrus*, Manuale, c. XXII. n. 7.

4) *Augustin*, De baptismo. L. I. c. 2: „Si quem forte coegerit extrema necessitas, ubi catholicum per quem accipiat non invenerit, et in animo pace catholica custodita per aliquem extra

necessitatis, ohne sie ist die Erlangung des ewigen Heiles unmöglich: es verlangt daher die christliche Liebe, diese größte aller Wohlthaten unter keinen Umständen einem Sterbenden zu entziehen. — Nicht so übereinstimmend lauten die Ansichten in Betreff des Sacramentes der Buße: angesehene Canonisten behaupten [1]), dasselbe könne auch in articulo mortis von einem Excommunicirten nicht administrirt werden, indem einerseits zur gültigen Spendung die kirchliche Jurisdictionsgewalt unumgänglich nothwendig sei, die ja durch die Excommunication entzogen werde, andererseits könne hier von einem eigentlichen Falle der Noth, der die priesterliche Thätigkeit eines Excommunicirten rechtfertigte, die Rede nicht sein, denn wenn der Sterbende eine vollkommene Reue — contritio perfecta — erwecke, verbunden mit dem Verlangen nach dem Sacramente, so genüge dieß zur Sündenvergebung auch ohne den wirklichen Empfang des Letztern [2]), mithin sei die Buße

unitatem catholicam positum acceperit, quod erat in ipsa catholica unitate accepturus: si statim etiam de hac vita migraverit, *non eum nisi catholicum deputamus.*“ Cfr. L. VI. c. 5. Bei Gratian findet sich die erstere Stelle c. 40 C. XXIV, q. 1. In demselben Sinne spricht sich Urban II. aus Epist. XVII ad Lucium: „Subito morituro prius baptismate, quam Dominici corporis communione, vel aliis sacramentis consulitur. Et dum forte catholicus non invenitur *satius est ab haeretico baptismi sacramentum sumere, quam in aeternum perire.*“ Bei *Hard.* VI. II. p. 1649 Initio und bei Gratian c. 6. Dist. XXXII.

1) *Navarrus*, De poenit. Dist. VI. c. 1. n. 87. *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 8. und die bei Fagnani, Comment. ad c. 13 X de constit. 1. 2. n. 28 und c. 11 X de sponsal. 4, 1. n. 1 angeführten Autoren.

2) *Trid.* Sess. XIV. c. 4 de poenit: „Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat *hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu*

kein sacramentum summae necessitatis, wie die Taufe, und deßhalb kein Grund vorhanden, dasselbe in articulo mortis durch einen Excommunicirten spenden zu lassen. Allein die angeführten Argumente haben die nöthige Beweiskraft nicht, um die entgegengesetzte Ansicht zu entkräften. Denn was die kirchliche Jurisdiction betrifft, so wird sie allerdings durch die Excommunication entzogen oder vielmehr ihre Ausübung suspendirt, aber nur für die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens, nicht auch in articulo mortis: für den letztern Fall hat die Kirche, um das Seelenheil ihrer Kinder nicht zu gefährden, die gültige Ausübung derselben immer gestattet und das Tridentinum räumt die Gewalt in articulo mortis zu absolviren, allen Priestern ein, ohne irgend eine Beschränkung beizufügen [1]), also werden auch wir eine solche nicht statuiren dürfen, vielmehr die in Rede stehende Befugniß auch auf die excommunicirten Priester ausdehnen müssen und zwar um so mehr, als es sich hier um keine Gunstbezeugung gegen jene, sondern gegen die Sterbenden handelt, welchen die Kirche die sacramentale Absolution unmöglich entziehen kann, bloß wegen einer Strafe, mit welcher der Priester belegt ist [2]). Daß sodann die contritio perfecta, wenn sie mit dem Verlangen nach dem Sacramente verbunden ist,

---

suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam."

1) Sess. XIV. c. 7 de poenit: „Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis atque ideo *omnes* sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt."

2) *Giraldi*, Expositio Juris Pontificii. Rom. 1829. P. II. p. 842.

auch ohne den wirklichen Empfang des letztern die Sündenvergebung bewirke, ist ausdrückliche Lehre der Kirche, aber es kann auch nicht in Abrede gezogen werden, daß eine solche vollkommene Reue nur in den seltensten Fällen — namentlich für Sterbende — erreichbar sei, daß in der Regel die attritio [1]) die höchste Stufe von Zerknirschung und Reue sein werde, zu der sie sich erheben können. Diese aber reicht zur Erlangung der Sündenvergebung ohne den wirklichen Empfang des Sacramentes nicht hin [2]): sollen also die Gläubigen, um es milde auszudrücken, nicht einem zweifelhaften Schicksale entgegengehen, so muß in articulo mortis das Sacrament ihnen gespendet werden, dieses ist mithin wie die Taufe ein sacramentum summae necessitatis und ebendeßhalb, wie dort, im Falle der Noth auch ein Excommunicirter berechtigt, es zu administriren [3]). Dabei wird freilich als unerläßliche Bedingung immer vorausgesetzt, daß ein wirklicher Nothfall vorliege, d. h. daß es durchaus unmöglich sei, einen andern, nicht excommunicirten Priester ausfindig zu machen, um aus seinen Händen das Sacrament zu empfangen, denn wenn ein

---

1) Contritio imperfecta, quae *attritio* dicitur, est dolor ac detestatio de peccato commisso vel ex turpitutinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu conceptus, peccandique voluntatem excludens, cum spe veniae. Cfr. *Trid.* Sess. XIV. c. 4 de poenit.

2) *Trid.* l. c.: „Et quamvis attritio *sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat*, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit."

3) Ueber die unrichtige Behauptung Fagnani's (l. c.) die Congregatio Consilii habe entschieden, daß ein excommunicirter Priester selbst in articulo mortis nicht gültig absolviren könne, vgl. *Giraldi*, l. c. P. I. p. 766.

solcher gegenwärtig wäre', könnte von einem Nothfalle die Rede nicht sein [1]), und weder der Excommunicirte das Sacrament gültig spenden, noch der Pönitent dasselbe in erlaubter Weise von ihm verlangen. Dieß gilt selbst dann noch, wenn der Excommunicirte vermöge seiner persönlichen Eigenschaften zur Vornahme der hl. Handlung geeigneter, — gelehrter, erfahrener ꝛc. sein sollte, als der Andere, denn obwohl der Pönitent, besonders in articulo mortis, auf sein Seelenheil mit der größten Sorgfalt bedacht zu sein und immer den besten Gewissensrath beizuziehen verpflichtet ist, so schließen die vorliegenden Verhältnisse, wenn der nicht excommunicirte Priester nur überhaupt fähig ist, das Sacrament würdig zu spenden, keinen Nothfall in der Weise in sich, daß die Zuziehung des Excommunicirten als gerechtfertigt erscheinen könnte. Es mag dem Pönitenten überlassen bleiben, privatim und außerhalb des Sacramentes in besonders wichtigen Angelegenheiten den Letztern zu berathen, denn wo es sich um das Seelenheil handelt, ist, wie wir später darlegen werden, der Umgang mit Excommunicirten gestattet, aber bis zur wirklichen Administration des Sacramentes darf diese Einräumung nicht ausgedehnt werden. Die aufgestellten Grundsätze finden auch in dem Falle noch unbedingte Anwendung, wenn der Excommunicirte der eigene Pfarrer des

1) „Congregatio censuit, Sacerdotem alioquin idoneum, si tamen ad audiendas confessiones approbatus non sit, non posse valide a peccatis mortalibus absolvere poenitentem in articulo mortis constitutum, *ubi parochus praesens jam perhibeatur* paratusque sit infirmi audire confessionem illumque absolvere, neque ulla subsit causa parochum ipsum recusandi.“ Bei *Gallemart*, Concil. Trid. Sess. XIV c. 7 de poenit.

Pönitenten sein sollte, denn da einerseits bei Spendung der Sacramente der würdigere Minister dem weniger würdigen immer vorgezogen werden soll, und andererseits die pfarrliche Jurisdiction durch die Strafe des Bannes suspendirt ist, so steht hier der Pfarrer jedem andern Priester, der zu Handen ist, nach, seine Eigenschaft als parochus proprius kommt nicht mehr in Betracht und ebendarum kann er die Administration des Bußsacramentes weder selbst beanspruchen, noch der Sterbende dasselbe von ihm verlangen [1]). — Was das Sacrament des Altars betrifft, so ist es zur Erlangung des Heiles nicht absolut nothwendig, weßhalb die Behauptung aufgestellt wurde [2]), es könne in articulo mortis, eben weil kein Nothfall vorliege, von einem excommunicirten Priester ohne schwere Versündigung nicht gespendet werden. Allein obwohl das Erstere seine vollkommene Richtigkeit hat und die daraus gezogene Folgerung im strengen Sinne des Wortes nicht bestritten werden kann, so glauben wir doch der entgegengesetzten Meinung [3]) folgen zu müssen, weil sie mit der Liebe und Sorgfalt der Kirche, die sie allen ihren Kindern, namentlich den Sterbenden gegenüber erweist, mehr im Einklange steht als die andere. Wenn wir auch zugeben, die Eucharistie sei an sich kein sacramentum summae necessitatis, so ist auf der andern doch Seite ebenso wahr, daß sie in der Stunde des Todes von den heilsamsten Wirkungen sein und dem Sterbenden zur größten Beruhigung und zu unbeschreiblichem Troste gereichen werde: warum sollte die

---

1) *Suarez*, l. c. n. 11. 12.

2) *Alterius*, l. c. p. 84 seqq. und die daselbst citirten Autoren.

3) *Navarrus*, Manuale c. XXII. n. 4. *Suarez*, l. c. n. 17 seqq.

Kirche sie ihm, ohne daß von seiner Seite irgend eine Verschuldung vorliegt, im Falle der äußersten Noth entziehen — bloß deßwegen, weil der Priester, der allein gegenwärtig ist, der Strafe des Bannes unterliegt? Würde die Kirche dadurch nicht die Sünde des Schuldigen am Unschuldigen strafen? Wenn die Gesetzgebung Demjenigen, der in der äußersten leiblichen Noth sich befindet, gestattet, aus den Händen eines Excommunicirten Brod und Lebensmittel zu empfangen — und Jenem, sie zu geben, sollte es mit ihrer milden, barmherzigen Gesinnung vereinbar sein, dem Sterbenden zu verbieten, das Brod des Himmels im Stande der größten geistigen Verlassenheit von einem Excommunicirten sich darreichen zu lassen? Zwar wird geltend gemacht, daß die Gesetze in articulo mortis bloß die Spendung der Taufe und Buße ausdrücklich gestatten, nicht aber zugleich die Eucharistie, allein es läßt sich auch keine Bestimmung ausfindig machen, welche ihre Administration verbieten würde, ja es finden sich Stellen, aus welchen deutlich hervorgeht, die Eucharistie wolle für den Fall der äußersten Noth der Taufe und Buße gleichgestellt werden. Während der Dauer des Interdictes war strenge genommen die Spendung jedes Sacramentes untersagt, den Sterbenden jedoch, um ihr Seelenheil nicht zu gefährden, der Empfang der Taufe und Buße gestattet [1]): wenn nun Innocenz III., indem er die letztere Einräumung aufs Neue bestätigt, hinzufügt [2]): „in illo verbo, per quod poenitentiam morientibus non negamus, *viaticum etiam,* quod vere poenitentibus exhibetur, *intelligi volumus,*

1) c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39.

2) c. 11 X de poenit. et remission. 5. 38.

ut nec ipsum decedentibus denegetur," so kann er dabei nur von der Erwägung geleitet gewesen sein, daß die hl. Eucharistie, wenn sie auch in Betreff ihrer Nothwendigkeit den beiden andern Sacramenten nicht vollkommen gleichstehe, doch den Sterbenden um des bloßen Interdictes willen nicht vorenthalten werden dürfe, daß es vielmehr eine Forderung der christlichen Liebe sei, ihnen dieselbe wie die Buße gesetzlich zu gestatten. Sollte hierin für unsern Fall nicht die Andeutung liegen, daß in articulo mortis und in Ermangelung eines andern Priesters wie die Buße so auch das Sacrament des Altars durch einen Excommuncirten administrirt werden könne — und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß die Richtigkeit dieser Ansicht über allen Zweifel erhaben sei, so ist sie doch jedenfalls die mildere und dem Sinne der kirchlichen Gesetzgebung angemessenere. Der can. ultim. C. XXIV. q. 1., wo von dem hl. Hermenegild rühmend hervorgehoben wird, er habe sich beharrlich geweigert, aus den Händen eines Häretikers die Communion zu empfangen, und den Tod einem solchen Sacrilegium vorgezogen, spricht nicht gegen unsere Behauptung, denn der Canon bezieht sich auf einen ganz andern Fall: der Heilige befand sich nicht in articulo mortis, sondern es handelte sich um den Empfang der Eucharistie zur Osterzeit; außerdem war es nicht die einfache Administration des Sacramentes, vielmehr sollte darin eine Anerkennung und Aneignung der Häresie liegen [1]) — und gerade dieß war der Grund,

1) „Superveniente autem *paschalis festivitatis die;* intempestae noctis silentio ad eum perfidus pater Arrianum episcopum misit, ut de ejus manu sacrilegae consecrationis communionem perciperet, *atque per hoc ad patris gratiam redire mereretur.*"

warum er es so energisch zurückwies, zwei Umstände, unter welchen auch nach unserer Ansicht die Eucharistie niemals aus den Händen eines Excommunicirten empfangen werden darf. — Die übrigen Sacramente — Firmung, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe — sind zur Erlangung des Seelenheiles in keiner Weise unbedingt nothwendig und stehen in dieser Richtung weit unter der hl. Eucharistie, — es wird deßhalb als Grundsatz festzuhalten sein, daß sie in articulo mortis nie durch einen Excommunicirten gespendet werden dürfen. Jedoch halten wir in Betreff der letzten Oelung und der Ehe eine Ausnahme für zuläßig. Wenn der Kranke in Folge seiner körperlichen Leiden in der Weise des Bewußtseins beraubt ist, daß er weder die sacramentale Absolution, noch die Eucharistie empfangen kann, so scheint die unctio extrema für ihn ein sacramentum summae necessitatis insoferne zu werden, als die attritio, zu der er sich vielleicht allein erheben konnte, für sich die Sündenvergebung nicht bewirkt, wohl aber, in Verbindung mit dem Sacramente, das ihm also, wie wir früher bei der Buße bemerkten, zur unerläßlichen Bedingung der Seligkeit wird, folglich in diesem äußersten Falle auch durch einen Excommunicirten gespendet werden darf. Wie sich aber derartige Fälle nur selten erreignen werden, gerade so verhält es sich mit der Ausnahme in Betreff der Ehe. Wir glauben, daß ihr ein excommunicirter Pfarrer in erlaubter Weise assistiren könne, wenn sie auf dem Todbette ad legitimandam prolem eingegangen werden will und wegen Kürze der Zeit kein anderer Priester für die Assistenz delegirt werden kann, denn hier handelt es sich um einen großen Vortheil für die Ueberlebenden, dessen sie nicht theilhaftig werden könnten, wenn der excommunicirte

Pfarrer unbedingt von der Assistenz ausgeschlossen wäre. Es liegt also wirklich ein Fall der äußersten Noth vor, der zu Theilnahme des Pfarrers um so mehr berechtigt, als er dabei eigentlich kein Sacrament spendet [1]), sondern dem Acte, in welchem die Rupturienten es sich selbst spenden, bloß als Zeuge anwohnt [2]).

Wenn wir von den bisher angeführten Ausnahmsfällen, in welchen der excommunicirte Priester ohne Sünde die Sacramente spenden kann, absehen, so ist für alle andern Verhältnisse als oberster Grundsatz festzuhalten, daß ihm die Administration derselben strenge untersagt sei: aber wenn er diese Handlungen — die Verwaltung der Sacramente, die Darbringung des hl. Meßopfers, die Spendung der kirchlichen Benedictionen — dennoch vornimmt, so sind sie, wenn dabei der Ritus der Kirche beobachtet wurde, vollkommen gültig und vermitteln Demjenigen, der sie würig empfängt, die ihnen innewohnende Gnade. Denn auf die Wirksamkeit der göttlichen Gnadenmittel hat einerseits die persönliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders keinen Einfluß [3]), andererseits vermag das bloße Verbot der Kirche, sobald die von Christus vorgeschriebene Form und Materie sowie die nöthige Intention des Ministers vorliegt, der Entfaltung ihrer innern Kraft kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieß gilt mit Ausnahme der Buße von allen

1) „Ex veriori et receptiori sententia parochus non est *minister* magni hujus sacramenti, sed est *testis* spectabilis.“ S. Congreg. Concil. in *Spoletana* 31 Julii 1751 bei *Richter*, Concil. Trident. p. 229.

2) Vgl. über diese beiden Ausnahmsfälle *Suarez*, l. c. n. 23. 24.

3) *Trid.* Sess. VII. c. 12 de sacrament.

Sacramenten. Wenn einzelne Stellen, wie c. I. C. IX. q. I, wo Gregor der Große sagt: „Nos consecrationem dicere nullo modo possumus, quae ab excommunicatis hominibus est celebrata," anzudeuten scheinen, daß die von einem excommunicirten Bischofe ertheilte Weihe ungültig sei, so liegt der Widerspruch mehr in den Worten, als in dem Gedanken, den sie ausdrücken wollen. Daß eine solche Ordination vollkommen Gültigkeit habe und der Ordinandus character indelebilis wirklich empfange, ist allgemein anerkannt [1]): der ordinirende Bischof ertheilt auf die Händeauflegung alles Dasjenige, was er selbst hat, nur jene Vollmachten und Befugnisse kann er nicht übertragen, die er selbst nicht besitzt [2]). Nun aber hat der excommunicirte Bischof immer noch den Ordo, der ja der Seele unauslöschlich inhärirt, er kann ihn also mittheilen und der Betreffende ist wirklich ordinirt; dagegen hat der Bischof, solange er in der Excommunication verharrt, die Ausübung der Ordines nicht, diese kann er nicht mittheilen, der Ordinirte ist also von den Funktionen der empfangenen Weihe suspendirt. Das Gleiche ergibt sich aus denjenigen Gesetzesstellen, welche bestimmen, daß der in dieser Weise Ordinirte die mit der empfangenen Weihe verbundenen Acte ausüben dürfe, sobald er die nöthige Dispensation erhalten habe [3]): von einer Wiederholung der

---

1) *Fagnani*, Coment. ad c. 1 X de schismaticis. 5. 8. n. 29.

2) c. 18. C. I. q. 1: „Sed e contrario asseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse: quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Aquiescimus et verum est certe, quia quod non habuit, dare non potuit." Cfr. c. 24. C. I. q. 7.

3) c. 2 X de ordinatis ab episcopo. 1. 13: „Cum clericis, qui

Ordination ist nicht die Rede, — die von dem excommunicirten Bischofe ertheilte Weihe war also an sich gültig und nur die Ausübung derselben untersagt. Sollen demgemäß die Worte Gregors nicht mit der in der Natur der Sache gelegenen Anschauung der Kirche und deren ausdrücklichen Gesetzgebung in offenem Widerspruche stehen, so können sie nicht den Sinn haben, als entbehre die Ordination an sich und principiell der Gültigkeit, vielmehr wollen sie nur ausdrücken, die von einem Excommunicirten gespendete Weihe sei mangelhaft und unvollständig und könne im strengen Sinne des Wortes eine Consecration nicht genannt werden, insofern sie die Ausübung der Functionen, die sonst mit ihr übertragen werde, nicht mittheile. — Wie mit der Ordination, so verhält es sich auch mit der Ehe, die vor einem excommunicirten Pfarrer eingegangen wurde, — sie ist vollständig gültig. Zwar wird hiegegen geltend gemacht, die Assistenz des Pfarrers sei ein Act der Jurisdiction, diese aber habe er in Folge der Excommunication verloren, also sei seine Gegenwart wirkungslos und die von ihm abgeschlossene Ehe ungültig [1]). Selbst wenn die Assistenz des parochus proprius kein Ausfluß der Jurisdiction sei, so habe seine Anwesenheit doch jedenfalls den Zweck, über die eingegangene Ehe ein öffentliches amtliches Zeugniß abzugeben: da aber die Excommunication die Fähigkeit zur Zeugenschaft entziehe, so sei die Ehe auch in dieser Richtung ungültig [2]). Allein der erste der angeführten Gründe, daß die Assistenz des Pfarrers

ab excommunicato episcopo ignoranter ordines receperunt, per suos poterit episcopus dispensari.“ Cfr. c. 4. 5 C. IX. q. 1.

1) *Avila*, l. c. c. VI. disput. 1. in fin.

2) Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft. Bd. II. S. 96.

einen Jurisdictionsact in sich schließe, ist eine bloße **Behauptung**, die mit Nichts näherhin erwiesen werden kann und es wäre schon um deßwillen ein sehr gewagtes Beginnen, einer so wichtigen Handlung, wie die Eingehung der Ehe ist, ohne Weiteres die Gültigkeit absprechen zu wollen. Indessen läßt sich in positiver Weise darthun, daß die Gegenwart des Pfarrers **kein** Act der Jurisdiction sei. Denn da alle Handlungen, die aus der Jurisdiction fließen, ungültig sind, sobald ihnen die nöthige Intention und Zustimmung dessen mangelt, der sie vornimmt [1], so müßte auch die Ehe ungültig sein, wenn sie coram parocho *invito*, vel per vim *compulso*, vel *contradicente* eingegangen wurde. Nun aber ist allgemein bekannt und es liegen ausdrückliche Entscheidungen der Congregatio Concilii darüber vor [2], daß eine derartige Ehe keineswegs ungültig sei: folglich kann die Assistenz kein Ausfluß der Jurisdiction sein und also der Umstand, daß die Excommunication die Rechte der letztern entziehe, keinen Grund abgeben für die Nichtigkeit der Ehe, welche vor einem excommunicirten Pfarrer abgeschlossen wurde. Außerdem hat sich die genannte Congregation auch **directe** dahin ausgesprochen [3], daß die Assistenz des Pfarrers kein Act der Jurisdiction sei, vielmehr handle er dabei als amtlicher **Zeuge**, um mit den andern Zeugen die Thatsache bestätigen zu können, daß die Nupturienten wirklich eine Ehe

1) „Actus agentium non operantur ultra eorum intentionem." Cfr. *Sanches*, De matrimon. L. III. disput. 21. n. 4.

2) Bei *Richter*, Concil. Trid. p. 234 seq.

3) „Parochus in matrimonium nullam exercet *jurisdictionem*, sed est testis spectabilis, qui cum aliis testibus certam reddat ecclesiam, hunc atque illam matrimonium contraxisse." Bei *Richter*, l. c. p. 229.

eingegangen haben. Hiemit gelangen wir zum zweiten Grund, der gegen die Gültigkeit der coram parocho excommunicato eingegangenen Ehe geltend gemacht wird. Allein auch dieses Argument beweist nicht, was es beweisen soll, denn obwohl die Excommunicirten vom gerichtlichen Zeugnisse im Allgemeinen ausgeschlossen sind, so übt dieß doch auf die Assistenz des Pfarrers keinen Einfluß: das Tridentinum verlangt einfach seine Gegenwart, ohne über seine etwaigen Eigenschaften etwas Näheres zu bemerken, es will also — in favorem matrimonii — wie die übrigen Zeugen so auch den Pfarrer zulassen, sobald er vermöge seiner leiblichen und geistigen Disposition nur überhaupt fähig ist, den Consens zu vernehmen und ihn nachher zu bezeugen, eine Anforderung, welcher auch der excommunicirte Pfarrer vollständig entsprechen kann. Der Umstand, daß die Excommunicirten sonst von der Zeugenschaft ausgeschlossen sind, kommt hier nicht in Betracht, denn das Decret des Tridentinums weist ihn ausdrücklich nicht zurück und wir haben, da es ein decretum odiosum ist, kein Recht, über den Wortlaut desselben hinauszugehen und strengere Bedingungen zu stellen als es selbst. — Die Gründe, welche für die Ungültigkeit einer solchen Ehe angeführt werden, sind demgemäß nicht stichhaltig: aber wenn wir die tridentinische Bestimmung als ein decretum odiosum auffassen und stricte interpretiren, so ergiebt sich die Richtigkeit unserer Ansicht auch positiv aus seinen eigenen Worten. Das Concil verlangt die Anwesenheit des Pfarrers: dieß ist aber auch noch der Excommunicirte, er verliert in Folge dieser Strafe sein Beneficium nicht [1]), es tritt keine Erledigung des letztern

1) Für die entgegengesetzte Ansicht beruft sich der Verfasser der Ab-

ein und wenn er auch für die Dauer der Excommunication der Einkünfte beraubt ist und die Functionen des Amtes in erlaubter Weise nicht ausüben kann, — Inhaber seiner Pfründe, also in unserem Falle Pfarrer ist er immer noch. Assistirt er einer Ehe, so wird diese in Wahrheit coram *parocho* abgeschlossen, sie ist also gültig, denn der Forderung des Tridentinums ist vollständig Genüge geschehen. Von diesem Standpunkte aus hat auch die Congregatio Concilii die Frage aufgefaßt, indem sie in einer eigenen Declaration erklärte, eine coram parocho excommunicato eingegangene Ehe sei gültig und bestehe zu Recht [1]). — Freilich das darf nicht außer Acht gelassen werden, daß es sich hier immer nur um die Gültigkeit eines Actes handelt, der im Widerspruche mit dem kirch-

---

handlung bei Weiß, Archiv a. a. O. S. 98 auf c. 53 §. 1 X de appellation. 2. 28: „Consuluisti nos, utrum, si quis excommunicationis sententia innodatus, ante denuntiationem ipsius ab ea, tanquam minus rationabiliter promulgata, in eo casu, in quo ante sententiam appellatio vires obtinuisset, curaverit provocare, eo quod per appellationem interpositam excommunicantis videtur jurisdictio dormitasse, ipse denuntiare possit eundem *et ad tempus ecclesiasticis beneficiis clericum spoliare*. Nos itaque respondemus, quod, cum exequutionem excommunicatio secum trahat et excommunicatus per denuntiationem amplius non ligetur, ipsum excommunicatum denuntiare potes, ut ab aliis evitetur. Et illi proventus ecclesiastici merito subtrahantur, cui ecclesiae communio denegatur.“ Allein daß die Worte: ad tempus ecclesiasticis beneficiis clericum spoliare nicht von dem förmlichen Verluste des Beneficiums verstanden werden können, sondern auf die Entziehung des Einkommens zu deuten seien, ergibt sich klar aus der Antwort, die der Papst in Betreff dieses Fragepunktes ertheilte: et illi *proventus ecclesiastici* merito subtrahantur, cui ecclesiae communio denegatur.

1) S. Congreg. Concil. 3. Mart. 1594. Bei *Barbosa*, Summa Apostol. Decisionum. s. v. *matrimonium*, n. 7.

lichen Rechte einmal vorgenommen ist; daß er unerlaubt sei und der excommunicirte Pfarrer eine schwere Sünde begehe, versteht sich von selbst. In den gewöhnlichen Verhältnissen hat er sich der Assistenz zu enthalten und es wird entweder der Bischof durch Ernennung eines Stellvertreters die nöthige Vorsorge treffen oder, falls dieß noch nicht geschehen konnte, der Excommunicirte einen andern Priester zur Anhörung der Consenserklärung delegiren, was der Erstere trotz des Bannes in gültiger Weise thun kann, denn eine solche Delegation ist nach der richtigeren Ansicht gleichfalls kein Jurisdictionsact [1]. — Von der allgemeinen Regel, daß die Gnadenmittel der Kirche, von Excommunicirten gespendet, gültig seien, macht das Sacrament der Buße eine Ausnahme. Da die Administration desselben nicht nur die potestas ordinis voraussetzt, sondern zugleich ein Ausfluß der kirchlichen Jurisdiction ist [2], die letztere aber durch die Excommunication entzogen wird [3], so muß die sacramentale Absolution ex defectu jurisdictionis nichtig sein; außerdem begeht der Pönitent durch den Empfang seinerseits eine Sünde, es mangelt mithin die Inte-

1) *Sanchez*, l. c. n. 6 seq.

2) *Trid.* Sess. XIV. c. 7 de poenit: „Quoniam natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet *jurisdictionem*."

3) c. 4. C. XXIV. q. 1; c. 24 X de sentent. et re judic. 2. 27; c. 1 de offic. vicar. VI. 1. 13; c. 10 de offic. jud. delegat. VI. 1. 14. Diese Stellen reden zunächst nur von der Aufhebung der Jurisdiction in foro *externo*, aber sie werden von den Canonisten allgemein auch auf die Gerichtsbarkeit in foro *interno* bezogen, da kein Grund vorliegt, bei der letztern eine Ausnahme zu statuiren.

grität des Bekenntnisses und die nöthige Reue, zwei Momente, die schon für sich allein das Sacrament ungültig machten, auch wenn der Spender der erforderlichen Jurisdiction nicht entbehren würde. Jedoch treten diese Verhältnisse nur dann ein, wenn der Empfänger des Sacramentes wissentlich und in böser Absicht handelte: befand er sich dagegen ohne sein Verschulden in Betreff der Excommunication des Priesters in einem unbesiegbaren Irrthume und erfüllt er, soweit in seinen Kräften steht, gewissenhaft alle Bedingungen, die zu einem würdigen Empfange gehören, so wird der sacramentalen Absolution die Gültigkeit nicht mangeln, denn in diesem Falle steht dem Pönitenten ein vollgültiger Entschuldiungsgrund zur Seite [1]), die Integrität des Bekenntnisses ist nicht beeinträchtigt und die nöthige Reue vorhanden; auf Seite des Priesters aber wird die mangelnde Jurisdiction von der Kirche zu Gunsten des Empfängers supplirt [2]), weil es nicht in ihrer Intention liegen kann, einen ihrer Angehörigen ohne seine Schuld und bloß deßwegen der sacramentalen Gnade zu berauben, weil der absolvirende Priester in der Excommunication sich befindet. Wenn aber die meisten Canonisten diese Vergünstigung auf den Fall beschränken, wo der Irrthum in Betreff der Excommunication des Priesters ein allgemeiner ist und von der Gesammtheit der Gemeinde getheilt wird, dagegen das Sacrament für ungültig erklären, falls der Empfänger bloß in einem Privatirrthume sich befunden habe, so ist nicht wohl einzusehen, womit diese Unterscheidung begründet werden

---

1) c. 9 X de clerico excomm. ministrante. 5. 27.
2) L. 3. Dig. de offic. praetor. 1. 14.

könnte. Die Kirche supplirt die Jurisdiction lediglich in der Absicht, daß keines ihrer Mitglieder unverschuldet der göttlichen Gnade verlustig gehe: ist aber diese Rücksicht der Milde und Barmherzigkeit nicht ebenso nöthig, wenn der Einzelne in der angegebenen Richtung für sich allein in einem unbesiegbaren Irrthume sich befindet, als wenn der letztere der Gesammtheit sich bemächtigt hat? Ist der Einzelne, der, wie natürlich immer vorausgesetzt wird, absolut außer Stand war, die Excommunication des Absolvirenden zu entdecken, und demgemäß bona fide und in aufrichtiger Absicht das Sacrament empfängt, seinerseits nicht ebenso unschuldig, als es die Gesammtheit bei einem allgemeinen Irrthume ist? Mit welchem Rechte würde also die Kirche ihm die in Rede stehende Vergünstigung entziehen, während sie dieselbe der Gesammtheit angedeihen läßt? Wäre man für einen solchen Fall nicht zu der Annahme genöthigt, sie trage für das Seelenheil des Einzelnen, das doch auch von unendlichem, unermeßlichem Werthe ist, weniger Sorge, als für das der Gesammtheit? So wenig die genannte Unterscheidung in der Natur der Sache gelegen ist und auf Vernunftgründe gestützt werden kann, ebensowenig läßt sich für dieselbe irgend eine Gesetzesstelle namhaft machen, im Gegentheile, die L. 3 Dig. de offic. praetor., welche von den Canonisten angerufen wird, spricht für unsere Ansicht. Es ist bekannt, daß nach römischen Rechte die Sclaven unfähig waren, Staatsämter zu bekleiden [1]). Nun hatte sich ein entlaufener Sclave, Namens Barbarius Philippus, in Rom um die Prätur beworben und dieselbe erlangt, weil man ihn irrthümlich für

---

1) „Quod attinet ad jus civile, *servi pro nullis habentur*." L. 32 Dig. de regul. jur. 50. 17.

einen Freien hielt. Nachdem er einige Zeit sein Amt verwaltet hatte, wurden seine wahren persönlichen Verhältnisse entdeckt und es handelte sich jetzt darum, ob seine Amtshandlungen rechtliche Gültigkeit haben? Ulpian bejaht die Frage und vindicirt seinen richterlichen Acten gesetzliche Kraft „propter utilitatem *eorum, qui apud eum egerunt.*" Also um der Einzelnen willen sollen seine richterlichen Entscheidungen Rechtskraft haben, zu Gunsten der Einzelnen, die seine öffentliche Auctorität in Anspruch nahmen, soll der Irrthum in Betreff seiner persönlichen Verhältnisse ohne Wirkung sein. Die Rücksicht auf das Wohl der Einzelnen ist hier das entscheidende Moment. Warum sollte die nämliche Anschauung nicht auch auf die Bußgerichtsbarkeit Anwendung finden und das Wohl des Einzelnen ausschließlich der Gesichtspunkt sein, der bei Entscheidung der vorliegenden Frage allein in Betracht kommt? Ist dieß aber einmal anerkannt, so muß jene Unterscheidung hinwegfallen und es als unwesentlich betrachtet werden, ob der Irrthum des Pönitenten ein allgemeiner oder bloß privater gewesen sei, denn die Rücksicht auf das Seelenheil verlangt die Supplirung der Jurisdiction bei dem letztern ebenso dringend und mit demselben Rechte, wie bei dem erstern. — Wenn ein Excommunicirter, den letztgenannten Fall des unverschuldeten Irrthums abgerechnet, das Sacrament der Buße nicht gültig zu spenden vermag, so kann er auch zur Administration desselben einen andern Priester nicht gültig delegiren, denn da der Gegenstand, der delegirt wird, eine Jurisdictionshandlung ist, so ist es auch die Delegation selbst [1]), mithin, von einem Excom-

1) L. 3 Dig. de jurisdict. 2. 1: „Jurisdictio est etiam judicis dandi licentia."

municirten vorgenommen, ungültig. Aus demselben Grunde kann der excommunicirte Bischof keinem Priester seiner Diöcese in gültiger Weise die zur Verwaltung des Buß-sacramentes nöthige Approbation ertheilen.

Der Excommunicirte macht sich durch Spendung der Sacramente oder Vornahme anderer hl. Handlungen nicht nur einer schweren Sünde schuldig, sondern er verfällt auch bestimmten kirchlichen Strafen. Nach der ältern Disciplin traf ihn immerwährende Absetzung. Das Concil von Antiochien[1]) im J. 341 sagt c. 4: „Wenn ein Bischof von der Synode verurtheilt wurde oder ein Priester oder Diacon von seinem Bischofe, und es wagt, irgend eine Function seines Amtes vorzunehmen, sei es als Bischof oder als Diacon, so soll es ihm nicht gestattet sein, weder auf einer andern Synode Hoffnung auf Wiederherstellung, noch auch Erlaubniß zur Vertheidigung zu haben, vielmehr sind Alle, die mit ihm verkehrten, aus der Kirche auszuschließen, namentlich wenn sie die über ihn verhängte Sentenz kannten und es dennoch wagten, mit ihm in Gemeinschaft zu treten." In gleichem Sinne verordnet die zweite Synode von Carthago[2]) (im J. 390) c. 8: „Wenn ein Presbyter von seinem Bischofe excommunicirt worden ist, so kann er bei den benachbarten Bischöfen Klage erheben, worauf die letztern seine Angelegenheit untersuchen und ihn mit dem Bischofe wieder versöhnen sollen. Wenn er dieses aber nicht thut, sondern

1) Bei *Hard.* I. p. 595 und Gratian c. 6. C. XI. q. 3. Fast wörtlich ist die Stelle wiederholt in den Capitula Martini episcopi Bracarensis c. 37. *Hard.* III. p. 396 und in dieser Fassung auch in das Decret übergegangen. c. 7. C. XI. q. 3.

2) Bei *Hard.* I. p. 953 und Gratian c. 5. C. XI. q. 3.

von Stolz getrieben, gänzlich vom Bischofe sich lostrennt und ein Schisma herbeiführend abgesondert das hl. Opfer darbringt, so soll er als ein Gegenstand des Fluches angesehen und von seiner Stelle entfernt werden." Dieselbe Strafe der Absetzung spricht die eilfte Synode von Carthago im J. 407 c. 11 über diejenigen Cleriker aus, welche, von ihrem Bischofe excommunicirt, nach Italien sich begeben und dort in die Kirchengemeinschaft einschleichen, d. h. die Functionen ihres Ordo unerlaubter Weise wieder vornehmen [1]. — Der Umstand, daß die aufgeführten Canones, mit Ausnahme des letztern, sämmtlich in das allgemeine Gesetzbuch der Kirche aufgenommen wurden, liefert den Beweis, daß die Absetzung für das in Rede stehende Verbrechen auch noch später allgemein zur Anwendung kam: die Größe der Strafe erscheint der Schuld gegenüber auch als vollkommen gerechtfertigt, denn in der Spendung der Sacramente ꝛc. liegt von Seiten des Excommunicirten eine frevelhafte Verachtung der kirchlichen Auctorität, eine große Unehrerbietigkeit gegen die hl. Sacramente und die nahe Gefahr des Schismas. Nichtsdestoweniger ist das Decretalenrecht von jener ursprünglichen Strenge abgegangen; es soll die Violatio censurae in erster Linie nicht mehr mit förmlicher Deposition und dem Verluste des Beneficiums, sondern mit der Irregularität bestraft werden. Der Eintritt der letztern ist nun zwar in keiner Gesetzesstelle direct ausgesprochen, aber wenn die Suspendirten [2])

1) „Quicumque autem non communicans in Africa, in transmarinis ad communicandum obrepserit, *jacturam clericatus excipiat.*" Bei *Hard.* I. p. 923.

2) c. 1 de sentent. et re judic. VI. 1. 14: „Ab exequutione officii per annum noverit se suspensum, sciturus, quod, si suspensione

und Interdicirten [1]) für den Fall, daß sie eine heilige Handlung vornehmen, mit der Irregularität bedroht sind, und die Excommunication als solche die Suspension und das Inderdictum personale in sich schließt, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die Irregularität für den genannten Fall um so mehr die Excommunicirten treffen müsse. Diese Schlüßfolgerung ist von den Canonisten allgemein anerkannt [2]) und es herrscht hierüber nicht der geringste Zweifel, ja das Gesetz selbst stellt sich nicht undeutlich auf den gleichen Standpunkt, denn wenn c. ultim. X de clerico excomm. ministrante 5. 27, gesagt wird [3]), daß Derjenige, der im Stande der kleineren Excommunication celebrirt, zwar schwer sich versündige, aber nicht in die Irregularität verfalle, so ist damit ziemlich deutlich ausgesprochen, daß das Letztere bei Demjenigen eintrete, der celebrirt, während er in der Excommunicatio *major* sich befindet [4]). — Die angedrohte Irregularität trifft den Excommunicirten ipso facto in dem Augenblicke, in welchem er sich der verbotenen Handlung schuldig macht, und es ist hiebei gleichgültig, ob die Excommunication eine öffentliche oder geheime sei, denn die Gesetzgebung macht zwischen beiden keinen Unterschied

---

durante damnabiliter ingesserit se divinis, *irregularitatis laqueo se involvet* secundum canonicas sanctiones." c. 1 de sentent. excomm. VI. 5. 11: „Si contingeret eos, sic suspensos, divina officia exsequi, sicut prius, *irregularitatem non effugient.*"

1) c. 20 de sent. excommun. VI. 5. 11: „Is, cui est ecclesiae interdictus ingressus, *irregularis efficitur*, si contra interdictum hujusmodi divinis in ea se ingerat, in suo agens officio sicut prius."

2) *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 9.

3) „Si celebrat minori excommunicatione ligatus, licet graviter peccet, nullius tamen notam irregularitatis incurrit."

4) *Engel*, Colleg. Universi Jur. can. L. V. tit. 39. § 2. p. 65.

und die Bulle *Ad vitanda* kann hier nicht in Betracht kommen [1]), weil durch sie nur den Gläubigen, nicht aber den Excommunicirten eine Vergünstigung zugewendet werden will, was offenbar der Fall wäre, wenn ein Excommunicatus toleratus in die genannte Strafe nicht verfallen würde. — In gleicher Weise trifft die Irregularität nicht bloß die Majoristen, sondern auch die Minoristen, die als Excommunicirte irgend eine Handlung ihres Ordo feierlich und in der Eigenschaft als Ordinirte vornehmen, denn die Gesetze machen auch hier keinen Unterschied, — sie bedrohen mit der Irregularität nicht bloß die Presbyter, Diacone und Subdiacone, sondern überhaupt die Cleriker [2]), auch führt der ganze Titel die Ueberschrift: de *clerico* excommunicato ministrante. Da nun die Minoristen so gut als die Majoristen unter den Begriff der Cleriker fallen [3]) und die Gesetze, die in allgemeinen Ausdrücken reden, willkürlich nicht restringirt werden dürfen [4]), so können die Minoristen jenen Strafandrohungen gegenüber keine Exemption in Anspruch nehmen [5]), wie denn auch die römische Pönitentiarie am 20 December 1650 ausdrücklich in diesem Sinne entschieden hat [6]). — Der wirkliche Eintritt der Irregularität ist an zwei Be-

1) *Reiffenstuel*, Jus Can. L. V. tit. 27. n. 19.

2) c. 2. 3. 6. 7 X de clerico excommun. minist. 5. 27.

3) c. 1 Dist. XXI. „Generaliter autem *clerici* nuncupantur omnes, qui in ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina haec sunt: Ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus.“

4) c. 22 X de privileg. 5. 33.

5) *Pirhing*, Jus can. L. V. tit. 27. §. VI. n. 37.

6) *Fagnani*, Comment. ad c. 2 X h. t. n. 17. Vgl. eine hieher gehörige Aeußerung Benedicts XIV. bei *Giraldi*, l. c. P. I. p. 700.

dingungen geknüpft, die wohl zu beachten sind. Nach der ersten muß die kirchliche Handlung, die der Excommunicirte verrichtet, ein Ausfluß des Ordo sein und von ihm *ex officio* als Diener der Kirche und in feierlicher Weise vorgenommen werden, denn nur von diesen Funktionen reden die betreffenden Gesetze, die wir, da sie Strafbestimmungen enthalten, über ihren Wortlaut nicht ausdehnen dürfen. Demgemäß hat die Darbringung des hl. Meßopfers, die Spendung der Sacramente, die Vornahme der kirchlichen Benedictionen jedesmal die Irregularität zur unmittelbaren Folge, während die letztere bei denjenigen Acten, die nicht aus dem Ordo fließen, — Beerdigung, Predigt, Assistenz bei der Ehe, Ertheilung von Dispensationen, Verleihung von Beneficien, Betheiligung an kirchlichen Wahlen, obwohl der Betreffende schwer sich versündigt, nicht in Wirksamkeit tritt [1]). Ebenso macht die Spendung der Nothtaufe den excommunicirten Cleriker nicht irregulär, weil er hier weder von seinem Ordo Gebrauch macht, noch als Diener der Kirche thätig ist, sondern einfach eine Handlung vornimmt, zu welcher auch jeder Laie im Falle der Noth berechtigt ist; aber wenn ein excommunicirter Priester, nachdem die Nothtaufe durch einen Laien bereits gespendet worden ist, die Taufceremonien nachholt, so contrahirt er die Irregularität, weil diese Functionen ein Ausfluß des Ordo sind und von ihm feierlich, in seiner Eigenschaft als Priester, vorgenommen werden. Die gleichen Principien gelten in Betreff der ***ordines minores:*** werden sie von einem Excommunicirten in feierlicher Weise und ex officio ausgeübt, so ziehen sie die genannte Strafe unbe-

---

1) *Reiffenstuel*, l. c. n. 6.

dingt nach sich. Da aber die mit denselben verbundenen Functionen nach gegenwärtiger Praxis, freilich im Widerspruche mit den Bestimmungen des Tridentinums [1]), fast ausschließlich von Laien vorgenommen werden, so wird ein Cleriker, der sie ohne alle Feierlichkeit, ohne die betreffende Kirchenkleidung und ganz in der Weise ausübt, wie es regelmäßig von Laien geschieht, nicht irregulär, denn er handelt hier nicht ex officio und als ordinirter Diener der Kirche, sondern gleichsam als Laie [2]). Die Frage, ob den Priester, der im Stande der Excommunication das Sacrament der Buße spendet, ebenfalls die Irregularität treffe, ist vielfach verneinend beantwortet und dafür geltend gemacht worden, daß er, weil die Handlung ungültig und ohne Wirkung sei, eigentlich kein Sacrament spende, außerdem setze die Irregularität immer ein vollendetes Verbrechen voraus [3]), hier aber liege nur der Versuch vor: allein äußerlich nimmt der Betreffende die hl. Handlung in feierlicher Weise, als Diener der Kirche und unter Beobachtung des kirchlichen Ritus vor, er thut, so viel an ihm liegt, Alles, was zur wirklichen Spendung des Sacramentes gehört, er macht sich des Ungehorsams gegen die bestehenden Gesetze und der Unehrerbietigkeit gegen das Sacrament in gleichem Maaße, wie bei Spendung jedes andern, schuldig, es wird ihn also auch die gleiche Strafe treffen: ob der Act von seiner innern Wirkung begleitet sei oder nicht, ist hier ohne Bedeutung. Auch

---

1) Sess. XXIII. c. 17 de ref. Vgl. die Entscheidungen der Congregatio Concil. bei *Fagnani*, Comment. ad c. 2 X de clerico excommun. minist. 5. 27. n. 19. 20.

2) *Pirhing*, l. c. n. 39. *Reiffenstuel*, l. c. n. 22.

3) *Reiffenstuel*, Jus can. L. V. tit. XII. §. 2. n. 31.

bei der Wiedertaufe wird das Sacrament und seine Gnade nicht gespendet, die Handlung ist innerlich ohne Wirkung und doch wird nach ausdrücklichen Bestimmungen des Rechts derjenige Cleriker, der die äußeren Ceremonien vornimmt oder auch nur bei denselben sich betheiligt, unbedingt irregulär [1]: das Gleiche wird also auch bei der Buße der Fall sein. — Die zweite der obengenannten Bedingungen, ohne deren Vorhandensein die Irregularität nicht eintritt, geht dahin, daß der verbotene Weiheact mit Wissen und Willen und in der böslichen Absicht, dadurch die Vorschrift der Kirche zu verletzen, vorgenommen worden sei, denn die Irregularität ist als Strafe aufzufassen, die als solche immer eine persönliche Schuld voraussetzt, also nicht Platz greifen kann, wo das bewußte Handeln und die bösliche Absicht fehlt: weßhalb auch die Gesetze, die für unsern Fall die Irregularität androhen, immer in Ausdrücken reden, die auf eine wissentliche und absichtliche Verletzung des kirchlichen Gebotes hinweisen — „qui *praesumserint* divina officia celebrare [2], qui *damnabiliter* se ingesserit divinis“ etc. [3]. Hieraus ergeben sich als unmittelbare Consequenzen folgende Grundsätze: a) Wer sich in Betreff seiner Excommunion in einem unüberwindlichen Irrthum befand, verfällt durch die Vornahme eines der verbotenen Weiheacte nicht in die Irregularität [4]; dagegen wird sie ihn treffen, wenn der Irrthum ein selbstverschuldeter war und durch Anwendung einiger

---

1) c. 2 X de apostat. 5. 9.
2) c. 4 X h. t. 5. 27.
3) c. 1 de sentent. et re judic. VI. 2. 14.
4) c. 9 X h. t. 5. 27.

Mühe hätte beseitigt werden können [1]), denn in einem solchen Falle liegt kein Entschuldigungsgrund vor. Das Gleiche findet statt, wenn der Cleriker von seiner Excommunication Kenntniß hatte und zugleich wußte, daß die Vornahme kirchlicher Handlungen ihm in Folge hievon untersagt sei, jedoch darüber in Unwissenheit sich befand, daß auf den Uebertretungsfall die Irregularität gesetzt sei, denn es wird nicht behauptet werden können, daß der letztere Umstand jede bösliche Absicht ausschließe und von der Schuld, das Gebot der Kirche übertreten zu haben, frei mache [2]). b) Wenn ein excommunicirter Priester, weil ein anderer nicht anwesend ist, in articulo mortis die Sacramente spendet, — oder eine Function seines Ordo vornimmt, weil er durch die Unterlassung derselben sein Vergehen entdecken und sich großen Nachtheilen an Ehre oder Leben aussetzen würde, so ist er, wie wir bereits oben bemerkten, von jeder Verschuldung frei und ebendeßhalb der Irregularität nicht verfallen [3]). c) Diejenigen Cleriker endlich, welche in einer offenbar und erweislich ungültigen Excommunication sich befinden, contrahiren durch Verrichtung eines Weiheactes die Irregularität nicht, denn da eine ungültige Sentenz ohne alle rechtliche Wirkung ist, so können sie sich durch Nichtbeobachtung derselben keine Verschuldung und also auch keine Strafe zuziehen [4]); wobei freilich bemerkt werden muß, daß sie, wenn die Nullität

---

1) *Glossa* ad c. 9 cit. verb. *probabilis*.

2) *Thesaurus*, De Poenis ecclesiast. s. V. *Censurae*, c. XI. n. 1 in fin.

3) *Reiffenstuel*, l. c. L. V. tit. 27. n. 11. 12.

4) „Non debet is poenam canonicam sustinere, in cujus damnatione non est canonica prolata sententia." c. 64. C. XI. q. 3.

der Sentenz nicht allgemein bekannt ist, um ein etwaiges Aergerniß zu vermeiden, der öffentlichen Functionen sich zu enthalten haben. — Anders, als bei der vollen Gewißheit in Betreff der Richtigkeit der Excommunication, verhält es sich im Falle eines bloßen Zweifels. Dieser ist in vierfacher Form möglich. Einerseits kann der Cleriker zwar wissen, daß vom Richter der Bann über ihn ausgesprochen wurde, aber er ist darüber im Unklaren, ob er wirklich aus einem gesetzlichen Grunde und unter Beobachtung des vorgeschriebenen Proceßverfahrens erfolgt sei, oder er kann, weil ihm die Sentenz nicht förmlich insinuirt wurde, darüber zweifeln, ob das Gerücht, welches über seine Excommunication ihm zu Ohren gekommen, wirklich wahr sei und Glauben verdiene. Andererseits kann er bei dem ipso facto eintretenden Banne darüber in Ungewißheit sich befinden, ob vom Gesetze auf das Vergehen, dessen er sich schuldig gemacht, wirklich die Excommunication gesetzt sei, oder umgekehrt, ob die That, die er begangen, in Wahrheit dasjenige Verbrechen sei, das, wie er weiß, mit dem Banne belegt ist. In allen diesen Fällen der Ungewißheit und des Zweifels über das wirkliche Vorhandensein der Excommunication hat sich der Cleriker jeder kirchlichen Funktion zu enthalten [1]), weil hier der allgemeine Grundsatz zur Anwendung kommt, daß im Zweifel der sicherere Weg zu wählen sei [2]). Verrichtet er dennoch irgend einen

1) c. 5 X h. t. 5. 27: „Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis exstitisse; quia tamen in dubiis via est eligenda tutior, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius se abstinere, quam sacramenta ecclesiastica pertractare."

2) c. 12. 18. 24 X de homicid. 5. 12. Cfr. *Fagnani*, Comment. ad c. 5 X de constit. 1. 2. n. 171 seqq.

Weiheact und stellt sich nachher heraus, daß er sich wirklich in der Excommunication befunden habe, so kann ihn der Zweifel, in welchem er gehandelt, vor dem Eintritte der Irregularität nicht schützen [1]). — Was endlich die Frage betrifft, wer von der Irregularität, die wegen der violatio censurae contrahirt wurde, zu dispensiren berechtigt sei, so muß sie dahin beantwortet werden, daß eine derartige Dispensation zu den päpstlichen Reservatfällen gehöre [2]) und der Bischof zur Ertheilung derselben nur dann das Recht habe, wenn die Irregularität eine geheime ist [3]). — Neben der Irregularität, von welcher wir im Bisherigen redeten, kennt die kirchliche Gesetzgebung für die äußersten Fälle des Ungehorsams noch eine andere, schwerere Strafe. Wenn ein Excommunicirter, obwohl er bereits irregulär geworden ist, dennoch fortfährt, die Functionen seines Ordo auszuüben, so soll er im Sinne der ältern Canones für immer abgesetzt [4]) und sämmtlicher Beneficien beraubt werden [5]). Diese Strafen treten übrigens nicht ipso jure ein, sondern erfordern eine specielle richterliche Sentenz;

1) *Suarez*, l. c. sect. 3. n. 7.

2) c. 1 de sent. excommun. VI. 5. 11; c. 1 de sentent. et re judic. VI. 2. 14.

3) *Trid.* Sess. XXIV. c. 6 de ref.

4) c. 3 X h. t. 5. 27: „Clerici autem, si qui a suis, aut etiam de mandato Romani pontificis ab alienis episcopis interdicti vel excommunicati ante absolutionem divina officia celebraverint, nisi moniti sine dilatione redierint, *perpetuae depositionis sententiam* pro ausu tantae temeritatis incurrant.“

5) c. 6 X h. t. 5. 27: „Presbyteros autem et alios clericos, qui pro suis excessibus a te nexibus anathematis canonice innodati, praesumserunt vel praesumunt officia celebrare divina, rationabiliter poteris *omnibus beneficiis ecclesiasticis spoliare.*“

zugleich muß ihnen eine Warnung vorhergehen, wiewohl der Richter in besonders dringenden Verhältnissen auch ohne eine solche vorschreiten kann [1]. Für den Fall, daß an einem Orte eine größere Anzahl von Clerikern im Stande der Excommunication die Functionen ihres Amtes fortwährend ausübten, sollen nur die Führer und Anstifter mit der förmlichen Absetzung und Beraubung der Beneficien bestraft, die Uebrigen, die als weniger schuldig erscheinen, auf eine bestimmte Zeit ab officio suspendirt, Allen aber eine angemessene Buße auferlegt werden [2]. Der Grund dieser Bestimmung ist leicht ersichtlich: es soll verhindert werden, daß nicht durch Absetzung so Vieler der Gottesdienst beeinträchtigt werde oder förmlicher Priestermangel eintrete; wenn aber die betreffende Decretale, die an den Erzbischof von Toledo gerichtet ist, die Zahl der Schuldigen auf 40 festsetzt, so ist dieß nicht so aufzufassen, als ob diese Anzahl immer und überall als maaßgebend zu betrachten wäre, vielmehr will damit dem Richter bloß ein Anhaltspunkt gegeben werden, nach welchem er sich unter Berücksichtigung der bestehenden Verhältnisse, der Größe und Ausdehnung des Ortes, der Gesammtzahl der Cleriker rc. im Allgemeinen zu richten habe [3].

Die dargelegten Grundsätze beziehen sich auf die Cleriker, welche trotz der über sie verhängten Excommunication die Sacramente administriren oder überhaupt irgend einen Weiheact vornehmen: was aber die Gläubigen betrifft, die bei ihnen die Sacramente rc. empfangen, so machen

---

1) *Pirhing*, l. c. §. I. n. 5.
2) c. 4 X h. t. 5. 27.
3) *Pirhing*, l. c. n. 7.

sie sich dadurch einer schweren Sünde schuldig [1]) und verfallen in die Excommunicatio minor, die, wie wir unten ausführlich zeigen werden, Jeden trifft, der mit einem Gebannten Umgang pflegt, und im vorliegenden Falle mit um so größerem Rechte eintreten wird, als es sich um eine communicatio *in sacris* handelt. — Eine weitere Strafe ist für die Gläubigen in den Gesetzen nicht ausgesprochen, namentlich kann von der Irregularität die Rede nicht sein, denn diese ist immer nur den administrirenden Clerikern, nicht aber den Laien, die bei ihnen die Sacramente empfangen, angedroht. Nur die Ordination macht eine Ausnahme: wer sich von einem excommunicirten Bischofe weihen läßt, ist von der Ausübung des empfangenen Ordo suspendirt und dieß selbst dann noch, wenn er nicht wußte, daß der betreffende Bischof excommunicirt sei, die Unwissenheit kann hier keinen Entschuldigungsgrund bilden, weil die Suspension weniger eine Strafe für den Ordinirten, als vielmehr die naürliche Folge der Unfähigkeit des Ordinirenden ist, — dieser hat wegen der Excommunication die Ausübung der Weiheacte selbst nicht, er kann sie also in diesem Zustande auch einem Andern nicht mittheilen [2]). Bei der Dispensation dagegen, die der in dieser Weise Ordinirte zur wirklichen Ausübung seines Ordo nöthig hat, macht es einen Unterschied, ob er beim Empfange desselben von der Excommunication des Bischofs Kenntniß hatte oder nicht: im erstern Falle kann nur der Papst, im letztern

1) c. 25. C. XI. q. 3; c. 5 X de his, quae vi metusve causa fiunt. 1. 40. Cfr. *Fagnani*, Comment. ad c. 1 X de schismat. 5. 8. n. 62.

2) *Barbosa*, De offic. et potestate Episcopi. P. II. Allegat. 48. n. 9.

aber auch der eigene Bischof die Dispens ertheilen [1]). Ebenso kann Derjenige, der durch Einjagung schwerer Furcht gezwungen wurde, sich von einem Excommunicirten weihen zu lassen, durch den eigenen Bischof dispensirt werden [2]).

Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung, wornach die Excommunicirten die Sacramente rc. nicht spenden und die Gläubigen sie von ihnen nicht empfangen dürfen, gilt bloß den Excommunicatis *vitandis* gegenüber: in Betreff der *tolerati* hat die Constanzer Bulle eine Milderung der ältern Gesetze eintreten lassen. Das freilich muß hier vor Allem festgehalten werden, daß jene Bulle den Excommunicirten keine Vergünstigung einräumen wollte, — es können also auch die tolerati nicht ohne Weiteres und aus freien Stücken die Sacramente administriren und dieselben gleichsam aufdrängen, für sie gilt noch vollständig das ältere Recht, welches ihnen unbedingt jeden Verkehr mit den Gläubigen untersagte [3]) — und sie würden sich durch eine derartige, willkürliche Vornahme von Weiheacten noch heute ebenso versündigen und der Irregularität verfallen, wie ehedem. Aber den Gläubigen hat die Extravagante Martins V. die Einräumung gemacht, daß sie fortan „in receptione sacramentorum" die Tolerirten nicht mehr zu meiden verpflichtet seien: sie können also in erlaubter Weise aus den Händen eines nicht speciell

1) c. ultim. X de ordinatis ab episcopo etc. 1. 13.

2) *Thesaurus*, l. c. s. v. *Ordines*, c. XXIV. n. 1 in fin.

3) c. 5 X de clerico excommun. minist. 5. 27: „Excommunicatos *non vitare* multo magis, *quam non vitari*, periculosum existit: non vitare siquidem, cum in eo sit, excommunicatus sine delicto non potest, sed, cum ex aliis pendeat, sine suo delicto poterit non vitari."

excommunicirten Priesters die Sacramente 2c. empfangen, woraus auf der andern Seite mit Nothwendigkeit folgt, daß der Excommunicirte, wenn sie von ihm verlangt werden, sie spenden dürfe, denn erlaubt Fordern und erlaubt Spenden sind Wechselbegriffe, das Erstere hat das Letztere zur nothwendigen Voraussetzung und ist Jenes gesetzlich gestattet, so muß es auch Dieses sein, — selbst die sacramentale Absolution macht hievon keine Ausnahme [1]), sie ist, von einem Excommunicatus toleratus verlangt und gespendet, nicht nur gültig, sondern auch erlaubt. — Wenn übrigens Martin V. den Gläubigen gestattet, bei den Excommunicirten, die nicht speciell und unter Anführung ihres Namens öffentlich bekannt gemacht worden sind, die Sacramente zu empfangen, so können auch sie nicht unbedingt und nach Willkür dieselben fordern, vielmehr verlangt der Geist und die Intention der Bulle, daß sie durch derlei Forderungen einerseits den andern Mitchristen kein Aergerniß geben und den Excommunicirten durch ihren Umgang nicht ermuthigen, in seiner Sünde und Widerspenstigkeit zu verharren — denn Beides würde die Forderung unerlaubt machen, andererseits muß für die letztere irgend ein Grund vorliegen, ein gewisser Grad von Nothwendigkeit, ein Nutzen oder die Abwendung von Schaden sie als geboten erscheinen lassen. Nur unter dieser Voraussetzung hat die Constanzer Bulle den Gläubigen jene Einräumung gemacht: können sie also ebenso leicht und ohne irgend welchen Nachtheil von einem Nichtexcommunicirten die Sacramente 2c. empfangen, so dürfen sie dieselben von einem Excommunicatus toleratus

---

1) Seitz, die Bußgerichtsbarkeit des Pfarrers. S. 86 f.

nicht fordern [1]. — Nach dem strengen Wortlaute der genannten Bulle wäre es den Gläubigen auch gestattet, selbst bei Häretikern und Schismatikern, die nicht speciell excommunicirt sind, den Gottesdienst zu besuchen und sogar die Sacramente zu empfangen, falls hinreichende Gründe hiezu vorliegen — und eine Reihe von Theologen und Canonisten [2] hat eine solche communicatio in sacris für völlig erlaubt erklärt, wenn die nachstehenden Umstände zusammentreffen: a) es müsse die äußerste Noth, der Mangel jedes andern Gottesdienstes und die Unmöglichkeit, sonstwie die Sacramente zu empfangen, dazu treiben, b) wenn die akatholischen Cultusdiener gültig ordinirt seien und die Sacramente ohne wesentliche Aenderung der katholischen Liturgie administriren, c) es dürfe in der communicatio in sacris von Seiten des Katholiken keine Anerkennung oder Billigung der Lehre jener religiösen Genossenschaft enthalten sein und d) durch die Theilnahme an dem fremden Gottesdienste den eigenen Glaubensgenossen kein Aergerniß gegeben werden. — Allein dieser Ansicht tritt Benedict XIV. [3] mit der Bemerkung entgegen, daß dieselbe theoretisch ihre Richtigkeit habe, daß aber das wirkliche Zusammentreffen all jener Bedingungen nahezu unter die Unmöglichkeiten gehöre, mithin die Katholiken, welche in der angegebenen Weise mit Häretikern rc. verkehren, nur in den allerseltensten Fällen von der Begehung einer schweren Sünde werden freigesprochen werden können. Es sei deßhalb besser und für die Praxis sicherer, denjenigen Theologen beizustimmen,

1) *Suarez*, l. c. sect. 4. n. 11 seqq. *Engel*, l. c. n. 62 seq.
2) Bei Benedict XIV. De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n. 2.
3) L. c.

die eine solche communicatio in sacris für unbedingt verwerflich erklären. In gleichem Sinne hat sich auch die Congregatio de propaganda fide in einer Instruction für die Missionäre des Orients vom J. 1729 ausgesprochen [1]. Es lassen sich allerdings, heißt es daselbst, Fälle denken, in welchen eine communicatio in sacris mit den Schismatikern als erlaubt erscheine, aber practisch müsse als oberster Grundsatz festgehalten werden, daß eine solche unbedingt verboten und sündhaft sei, denn bei einem so innigen Verkehr liege immer die Gefahr sehr nahe, allmählig verführt zu werden und vom Glauben abzufallen, es werde den eifrigen und aufrichtigen Katholiken Aergerniß gegeben und die Schismatiker durch die Anerkennung, die dabei ihrem Glauben wenigstens äußerlich gezollt werde, in ihrem Irrthume bestärkt. — Das Gewicht dieser Gründe und die Richtigkeit der Ansicht, daß eine active Theilnahme am Gottesdienste und den Sacramenten einer akatholischen Secte in fast allen Fällen sündhaft sei, wird Niemand in Abrede ziehen: dagegen ist es etwas ganz Anderes, wenn ein Katholik einem fremden Gottesdienste lediglich passiv beiwohnt, entweder bloß um seine Neugierde zu befriedigen, oder die jenseitigen Religionsgebräuche aus eigener Anschauung näher kennen zu lernen. Eine derartige Theilnahme kann nicht unter den Begriff der communicatio in sacris fallen und eben deßhalb nicht als eine sündhafte Handlung angesehen werden [2].

---

1) Bei *Giraldi*, l. c. P. I. p. 562 seqq. An derselben Stelle findet sich eine Erklärung der Congregatio Inquisitionis vom J. 1753, die von den nämlichen Grundsätzen ausgeht.

2) *Devoti*, Instit. can. L. IV. tit. 18. §. 11 in fin.

§. 4.

Die passive Theilnahme am heiligen Meßopfer und andern kirchlichen Handlungen. Verweigerung des christlichen Begräbnisses.

Wie die Excommunicirten von dem Empfange und der Administration der Sacramente ausgeschlossen sind, so dürfen sie auch bei der Darbringung des hl. Meßopfers und der Vornahme der übrigen kirchlichen Handlungen nicht anwesend sein; in gleicher Weise ist ihnen auch die Ehre und Wohlthat des christlichen Begräbnisses entzogen.

Was in erster Linie die hl. Messe betrifft, so versteht sich die Zurückweisung und Fernhaltung der Gebannten von selbst, — sie liegt in der Natur der Sache. Denn abgesehen davon, daß in einer solchen Theilnahme eine communicatio in sacris mit dem Priester und der Gemeinde liegen und auf der andern Seite die Strafe der Excommunication viel von ihrer Strenge verlieren und das Ansehen derselben in den Augen der Gläubigen herabgedrückt würde [1]), widerstrebt es dem natürlichen sittlichen Gefühle, einen öffentlichen Sünder, einen Unheiligen, einen mit dem Fluche beladenen Verächter Gottes und der Kirche zur Feier der göttlichen Geheimnisse, zum heiligen und unbefleckten Opfer des neuen Bundes ohne Weiteres zuzulassen: hat ja doch vermöge des unverdorbenen religiösen Bewußtseins schon unter den Heiden allgemein der Glaube geherrscht, daß

1) Von den Priestern, welche die Excommunicirten zu den Sacramenten zulassen oder vor ihnen die hl. Messe celebriren, sagt die Synode von Poitiers im J. 1284. c. 1: „Ex qua quidam participatione non solum se inficiunt, imo et alios laedunt, *quibus contemnendi excommunicationem et censuram ecclesiasticam tribuunt incentivum.*“ *Hard.* VII. p. 940.

durch die Anwesenheit eines Unreinen und Unheiligen bei den Opfern die Gottheit beleidigt, die dargebrachte Gabe entweiht und die erflehte Gnade zurückgehalten werde, weßhalb es überall Praxis war, vor dem eigentlichen Beginne des Opfers und nachdem Stillschweigen geboten worden, die Profanen und Unheiligen speciell aufzufordern, sich zu entfernen und die Stätte, wo die hl. Handlung vorgenommen werden sollte, zu verlassen [1]). Hiemit übereinstimmend finden wir denn auch schon in der ältesten Kirche allgemein das Bestreben, die Heiligkeit des eucharistischen Opfers durch Fernhaltung der Sünder und Unreinen vor Profanirung zu bewahren: der Diacon hatte nach Beendigung der Rede des Bischofes und einiger Gebete an die Catechumenen, die öffentlichen Büßer und überhaupt an Alle, die aus irgend einem Grunde der Gemeinschaft mit den Gläubigen entbehrten, die Aufforderung zu richten, daß sie die Versammlung verlassen [2]) und erst wenn dieß geschehen war, begann

---

1) Der Herold rief mit lauter Stimme: *τίς τῇδε*: wer ist zugegen? und die Anwesenden antworteten: *πολλοὶ κἀγαθοί*, viele Fromme. Oder der feierliche Ruf lautete in bestimmterer Fassung: *ἑκὰς βέβηλοι! ἑκάς, ἑκάς, ὅστις ἀλιτρός*. Vgl. Lasaulx, das Sühnopfer der Griechen und Römer, in dessen Studien des classischen Alterthums S. 272. — Auf den nämlichen Gebrauch beziehen sich die Worte Virgils, Aen. VI. 258: procul o procul este *profani* — und Livius, XLV. c. 5. sagt: omnis praefatio sacrorum eos, quibus non sunt purae manus, sacris arcet. — An einzelnen Tempeln der Götter war dieselbe Absicht, die Profanen und Unheiligen fernzuhalten, durch Ueberschriften über dem Eingange — ausgedrückt, z. B. *μὴ παριέναι εἴσω τῶν περιῤῥαντηρίων, ὅστις μὴ καθαρός ἐστι τὰς χεῖρας*, oder, wie die Aufschrift an dem berühmten Heiligthume zu Epidaurus lautete: *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἔνδον ἐόντα ἔμμεναι· ἁγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.* Cfr. **Lobeck**, Aglaopham. I. p. 17.

2) *Constit. apostol.* L. VIII. c. 9: „*καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ, καὶ προστιθέτω· μήτις τῶν μὴ δυνα-*

das eigentliche Meßopfer, damit es ja nicht durch die Anwesenheit eines Unheiligen entweiht werde und sowohl dieser als die Uebrigen statt göttlichen Segens Unheil und Verderben über sich bringen [1]). Wenn in Folge der damaligen Kirchendisciplin schon die Catechumenen und die Poenitenten vor dem Beginne der missa fidelium sich zu entfernen hatten, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Gleiche in noch viel höherem Grade von den Excommunicirten, die ja wegen schwerer Vergehen aus der Gemeinschaft der christlichen Gemeinde förmlich ausgestoßen waren, gefordert wurde — und auch die spätere Geschichte der Kirche bietet aus allen Jahrhunderten bis auf die Gegenwart hinlängliche Beweise hiefür dar. Gregor, der Große, erzählt von zwei Nonnen, die im Stande der Excommunication gestorben und in einer Kirche beerdigt worden waren, daß man, so oft vom Diacon die erwähnte Aufforderung an die versammelte Gemeinde ge-

---

μένων προελθέτω.“ Während der hl. Handlung selbst wurden die Thüren sorgfältig bewacht, damit kein Ungläubiger oder Ungetaufter eintrete. Cfr. L. II. c. 57 in fin.

1) Daß der Grund, aus welchem die Entfernung der Unreinen gefordert wurde, wirklich in der Besorgniß gelegen habe, es möchte das hl. Opfer durch den Anblick oder den Genuß von Seiten solcher Menschen entehrt werden und die Betreffenden schwere Schuld auf sich laden, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Chrysostomus (Homilia de filio prodigo, Opp. T. VI. p. 313 edit. Francof.) oder wer sonst der Verfasser dieser Rede ist, den ebengenannten Ruf des Diacons amplificirt: „μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν μὴ ἐσθιόντων, μή τις τῶν κατασκόπων, μή τις τῶν μὴ δυναμένων θεάσασθαι τὸν μόσχον ἐσθιόμενον, μή τις τῶν μὴ δυναμένων θεάσασθαι τὸ οὐράνιον αἷμα, τὸ ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, μή τις ἀνάξιος τῆς ζώσης θυσίας, μή τις ἀμύητος, μή τις μὴ δυνάμενος ἀκαθάρτοις χείλεσι προσψαύσασθαι τῶν φρικτῶν μυστηρίων.“

richtet wurde, gesehen habe, wie sie aus ihrem Grabe sich erhoben und die Kirche verließen; was sie so lange wiederholt hätten, bis endlich die für sie dargebrachten Oblationen von dem opfernden Priester angenommen und die Verstorbenen dadurch in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen worden seien [1]). Die Critik mag über die historische Wahrheit dieser Erzählung urtheilen, was sie will, das geht jedenfalls aus derselben unzweideutig hervor, daß zur Zeit Gregors die Excommunicirten von der Theilnahme am hl. Opfer ausgeschlossen waren, denn ohne diese Voraussetzung würde der wunderbaren Thatsache, die er berichtet, die wesentlichste Grundlage entzogen und sie selbst als völlig unvermittelt sich darstellen. — Dieselbe Praxis, wornach die Gebannten von der Messe sich fernzuhalten haben, bezeugt aus dem zwölften Jahrhundert das Concil von Rheims, wenn es, wie bei einer längst bestehenden Einrichtung zu geschehen pflegt, mit wenigen Worten sagt [2]): „Prohibemus, ne divinum officium celebretur, sed nec campana pulsetur in urbe, vel in castro, vel in curte (= Hof, Dorf), ubi aliquis excommunicatus praesens fuerit," und die bereits erwähnte Synode von Poitiers bestimmt [3]), daß diejenigen Priester, welche in Gegenwart eines Excommunicirten celebriren würden, nach dem Ermessen des Bischofs und im Verhältnisse ihrer Verschuldung mit einer größern oder geringern Geldstrafe, die für die Armen zu verwenden sei, belegt werden sollen. In gleicher Weise schließt das gemeine Recht [4]) die Gebannten von jedweder Theil-

1) *Gregorii* Dialog. L. II. c. 23.

2) Concil. *Remens.* ann. 1148. c. 7. *Hard.* VI. II. p. 1304.

3) Concil. *Pictavens.* ann. 1284. c. 1. *Hard.* VII. p. 941.

4) c. 1. §. 1 Dist. XXV; c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39; c. 8 de privileg. VI. 5. 7.

nahme am eucharistischen Opfer wiederholt und auf's Nachdrücklichste aus.

Betrachten wir die Bestimmungen der noch jetzt allgemein gültigen Gesetzgebung über den vorliegenden Punkt des Nähern, so macht sich der Excommunicirte, der trotz des kirchlichen Verbotes dem heiligen Meßopfer eigenmächtig anwohnt, wegen vorsätzlicher Mißachtung der über ihn verhängten Censur, wegen Verletzung der dem Heiligen schuldigen Ehrerbietung und weil er mit den Gläubigen unbefugter Weise in Verkehr tritt, einer schweren Sünde schuldig und zwar ist es hier gleichgültig, ob er ein Excommunicatus vitandus oder toleratus sei, da die Bulle Martin's V. zu Gunsten der Excommunicirten an der ältern Gesetzgebung nichts ändern wollte. — Obwohl indessen eine derartige Betheiligung an der heiligsten Handlung des christlichen Gottesdienstes für den Gebannten eine schwere Verschuldung in sich schließt, so hat doch die Kirche für dieses Vergehen weiterhin keine besondere Strafe festgesetzt — mit alleiniger Ausnahme des Falles, in welchem der Bischof oder ein anderer Prälat im Stande der Excommunication einem Priester befiehlt, die Messe in seiner Gegenwart zu celebriren: hiebei contrahirt der Befehlende nach der übereinstimmenden Ansicht der Canonisten [1]) die Irregularität. Zwar auf eine specielle und ausdrückliche Gesetzesstelle kann diese Behauptung nicht gestützt werden, denn wenn Innocenz III. von einem Bischofe, der in der genannten Weise die hl. Messe

1) *Glossa* ad c. 2 de privileg. in Clem. 5. 7. verb. *celebrari*. *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 9 in fin. *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 244.

vor sich lesen ließ, bemerkt [1]): cum eo misericordiam facientes poenam, quam canon minatur, ei non duximus *infligendam*, so wird darunter nur eine vom Richter arbiträr zu verhängende Strafe und nicht die Irregularität, die ja ipso jure eintritt, verstanden werden können. Aber die obige Meinung findet in dem allgemeinen Rechtssatze: Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum [2]), ihre hinlängliche Begründung: der Befehlende ist die eigentliche Ursache, daß das hl. Opfer gefeiert wird, — was auf seine ausdrückliche Veranlassung hin geschieht, muß so angesehen werden, als hätte er es selbst gethan. Da nun jeder Excommunicirte, der die hl. Messe celebrirt, in die Irregularität verfällt, so wird diese Strafe ihn auch im vorliegenden Falle, der der persönlichen Celebration rechtlich gleichsteht, unbedingt treffen. —

Was sodann den Priester betrifft, der mit Wissen und Willen in Gegenwart eines Excommunicatus *vitandus* das hl. Meßopfer darbringt, so begeht er durch diese communicatio in sacris eine schwere Sünde [3]), er verfällt in die kleinere Excommunication und unterliegt solange dem Interdictum ab ingressu Ecclesiae, bis ihn der kirchliche Obere, dessen Excommunicationssentenz er mißachtete, nach geleisteter Genugthuung freispricht [4]).

---

1) c. 5 X de clerico excommun. ministrante. 5. 27.

2) c. 72 de regul. jur. VI. 5. 12.

3) c. 18 de sent. excomm. VI. 5. 11: „Is, qui in ecclesia, sanguinis aut seminis effusione polluta, vel qui, *praesentibus majori excommunicatione nodatis*, scienter celebrare praesumit, *licet in hoc temerarie agat*, irregularitatis tamen, (cum id non sit expressum in jure) laqueum non incurrit.“

4) c. 8 de privileg. VI. 5. 7: „Qui vero contra praesumserint, *ingressum ecclesiae sibi noverint interdictum*, donec de transgres-

Aus diesem doppelten Verbote, wornach weder der Gebannte der heiligen Messe anwohnen, noch der Priester sie in seiner Gegenwart celebriren darf, ergeben sich für die Praxis folgende Grundsätze, die in allen Fällen unbedingt beobachtet werden müssen. Ist in der Kirche ein Excommunicirter zugegen und hat die Messe noch nicht begonnen, so hat sie der Priester gänzlich zu unterlassen. Erscheint aber der Excommunicirte erst nach dem Beginne derselben, so ist es die Pflicht des Priesters, innezuhalten und entweder selbst oder durch einen Andern den Excommunicirten unter Anführung seines Namens aufzufordern, die Kirche zu verlassen. Wenn er der Aufforderung keine Folge gibt, so verfällt er der dem Papste reservirten Excommunication und soll durch die Kirchendiener [1]) und, falls solche nicht zur Hand sind, durch die gerade Anwesenden mittelst Gewaltanwendung, so weit es die Heiligkeit des Ortes gestattet [2]), entfernt werden. Ist das Letztere nicht möglich, so hat der Priester, wenn die Messe noch nicht bis zum Canon, oder wie Andere mit geringerer Wahrscheinlichkeit behaupten [3]), bis zur Consecration vorgeschritten ist, dieselbe gänzlich abzubrechen und den Altar zu verlassen; hatte aber der Canon bereits begonnen, so soll er die hl. Handlung, die jetzt keine Unterbrechung mehr gestattet [4]), ohne irgend eine Auslassung, ohne Eilfertigkeit mit der ge-

---

sione hujusmodi ad arbitrium ejus, cujus sententiam contemserunt, satisfecerint competenter."

1) *Benedict.* XIV; Instit. LV. vers. fin.

2) „Ecclesia non est custodienda more *castrorum*." *Thesaur.* De Poenis eccles. s. v. *Censura*, c. X in fin.

3) Vgl. über diese Frage Probst, Verwaltung der hochheiligen Eucharistie. S. 277.

4) c. 16 C. VII. q. 1.

ziemenden Ehrerbietung und Würde bis zur Communion fortsetzen und dann abbrechen, — die nach der Sumption des Kelches folgenden Gebete entweder in der Sacristei nachholen oder, wenn dieß unthunlich ist, ganz weglassen [5]). —

Ueber die Frage, wie sich die Gläubigen für den Fall, daß ein Excommunicirter mit ihnen die Messe hören wolle, zu verhalten haben, sind die Ansichten der ältern Canonisten nicht ganz übereinstimmend. Einige derselben bemerken: daß der Priester die Messe zu unterlassen oder abzubrechen habe, liege in der Natur der Sache, denn er trete als Celebrant mit dem anwesenden Excommunicirten in unmittelbare Verbindung und es finde wirklich eine communicatio in sacris zwischen beiden statt; anders dagegen gestalte sich das Verhältniß zwischen dem Excommunicirten und den übrigen Hörern, hier sei Jeder nur für sich anwesend und verhalte sich passiv zu den andern, es finde zwischen ihnen kein gegenseitiger Verkehr, also auch keine communicatio in sacris statt und eben deßwegen können die Gläubigen während der Messe, die der Priester nach dem Beginne des Canons bis zur Communion fortsetze, ruhig anwesend sein. Allein die Behauptung, daß zwischen Denjenigen, die eine und dieselbe Messe hören, gar keine gegenseitige Beziehung stattfinde, kann in der Art und Weise, wie sie hier geltend gemacht wird, nicht auf-

5) Das hier angegebene Verfahren ist vorgezeichnet von dem allgemeinen Concil zu Vienne — c. 2 de sent. excommun. in Clement. 5. 10, aber aus dem Wortlaute der Stelle geht hervor, daß es von der Synode nicht erst eingeführt, sondern schon vorher in der Praxis allgemein beobachtet wurde, wie denn auch bereits die Decretale Clemens' III. vom J. 1190 in c. 16. X de sent. excommun. 5. 39 und das mehrfach erwähnte Concil von Poitiers im J. 1284 (*Hard.* VII. p. 941) das Bestehen desselben bereits voraussetzen.

recht erhalten werden: die Anwesenden treten bei dem hl. Opfer in die innigste geistige Verbindung, sie bringen dasselbe gemeinsam durch die Hände des Priesters dar, sie bilden mit diesem und unter sich eine geistige Einheit, sie beten gegenseitig für einander und der Priester wiederum betet für sie, — es gestaltet sich zwischen Allen der lebendigste Wechselverkehr und darum wird eine wirkliche communicatio in sacris nicht in Abrede gezogen werden können. Deßhalb hat die überwiegende Mehrzahl der Canonisten mit Recht sich dahin ausgesprochen, daß die Gläubigen, falls ein Excommunicirter eintrete und auf die an ihn ergangene Aufforderung sich nicht zurückziehen wolle, mit Ausnahme des Altardieners alsbald die Kirche zu verlassen haben; widrigenfalls sie wegen verbotenen Verkehrs mit einem Gebannten die Excommunicatio minor sich zuziehen würden [1]). — Uebrigens versteht es sich von selbst, daß all diese Vorschriften für den celebrirenden Priester wie für die Gläubigen nur den Excommunicatis *vitandis* gegenüber Geltung haben, denn der Umgang mit den toleratis ist seit dem Constanzer Concil in kirchlicher sowohl als in politischer Beziehung völlig freigegeben. —

Wie vom Anhören der hl. Messe, so ist der Excommunicirte auch ausgeschlossen von der Theilnahme an Processionen und andern kirchlichen Feierlichkeiten, von der Anwesenheit bei öffentlichen Gebeten und den verschiedenen Benedictionen, denn alle diese Handlungen fallen unter den

1) *Suarez*, l. c. Disput. XII. sect. 1. n. 15. 16. *Fagnani*, Comment. ad c. 43 X de sent. excommun. 5. 39. n. 2; *Reiffenstuel*, J. C. L. V. tit. 39. §. 5. n. 144; *Ferraris*, Prompta biblioth. edit. nova. 1847. s. v. *Excommunicatio*. art. IX. n. 10.

Begriff der officia divina, von welchen sie ohne Unterschied fernzuhalten sind. Anders aber verhält es sich mit dem Anhören der Predigt: wie schon in der alten Kirche selbst die Ungläubigen bei der Homilie des Bischofs anwesend sein durften [1]), damit sie Gelegenheit hätten, die Lehren des Christenthums kennen zu lernen und sich allmählig zum Uebertritte vorzubereiten, so ist auch den Excommunicirten gestattet, der Predigt anzuwohnen [2]), weil sie als das wirksamste Mittel betrachtet wird, dieselben zur Besserung und Sinnesänderung zu vermögen. Nach Beendigung dieses Theils des Gottesdienstes haben sie aber dann ungesäumt die Kirche zu verlassen. Wenn hienach der Kirchenbann kein Hinderniß bildet, der Predigt anzuwohnen, so folgt daraus doch keineswegs, daß ein Excommunicirter das Predigtamt auch verwalten dürfe,

---

1) Dieß ergibt sich schon aus dem Umstande, daß nach beendigter Predigt der Diacon die Ungläubigen, die etwa gegenwärtig waren, aufforderte, nunmehr die Versammlung zu verlassen. *Constit. apost.* L. VIII. c. 5: „καὶ πληρώσαντος αὐτοῦ τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον, ἀναςάντων ἁπάντων, ὁ διάκονος, ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἀνελθὼν, κηρυττέτω· μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίςων." Aber es finden sich auch ausdrückliche Beschlüsse von Concilien, die den Ungläubigen das Anhören der Predigt gestatten. So verordnet die vierte Synode von Carthago im J. 398. c. 84: „Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam *et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum,* usque ad missam catechumenorum." Bei *Hard.* I. p. 984 und Gratian c. 67 Dist. I. de consecrat.

2) c. 43 X de sent. excommun. 5. 39: „Responso nostro postulas edoceri, an, cum Ferrarienses cives excommunicationis et interdicti sententiis sint ligati, liceat tibi viros et mulieres semel in hebdomada vel in mense apud aliquam ecclesiam convocare, *quibus praedices verbum Dei et eosdem ad correctionem inducas.* Super quo respondemus, *quod sine scrupulo conscientiae hoc facere poteris,* cum videris expedire: dummodo contra formam interdicti nullum eis divinum officium celebretur."

denn obwohl das Letztere kein Ausfluß des Ordo, sondern blos der Jurisdiction ist [1]), so fällt doch der Grund, aus welchem das passive Anhören der Predigt gestattet ist, völlig hinweg und auf der andern Seite wäre es in hohem Grade ungeziemend und Aergerniß erregend, wenn ein aus der Kirche gänzlich Ausgestoßener der christlichen Gemeinde das Wort Gottes verkündigen wollte [2]). — In gleicher Weise wie bei der Predigt ist es dem Excommunicirten gestattet, die Kirche zur Zeit, wo in derselben keine heilige Handlung vorgenommen wird, zu betreten und daselbst seine Privatandacht zu verrichten [3]); ebenso kann er sich der Bilder, der Reliquien, des geweihten Wassers rc. als Anregungs- und Unterstützungsmittel seiner religiösen Uebungen bedienen, denn einerseits ist weder der Besuch der Kirche noch der Gebrauch der genannten res sacrae durch ein besonderes Gesetz verboten, andererseits liegt in der privaten Benützung derselben keine communicatio mit den übrigen Gläubigen, endlich ist es dem Excommunicirten immer erlaubt, privatim zu beten und die verschiedenen Andachtsübungen für sich vorzunehmen: es wird ihm also auch nicht

1) *Fagnani*, Comment. ad c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39. n. 14. 15.

2) Unter den vom Constanzer Concil censurirten Lehrsätzen des Joh. Hus findet sich n. 17 auch folgender: „Sacerdos Christi vivens secundum legem ejus et habens notitiam scripturae et affectum ad aedificandum populum, *debet praedicare*, *non obstante praetensa excommunicatione*. Quod si Papa vel aliquis praelatus mandat sacerdoti sic disposito, non praedicare, non debet obedire subditus.“ Bei *Hard.* VIII. p. 411.

3) *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. III. n. 7. *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 19. Die entgegengesetzte Meinung vertheidigt *Fagnani*, l. c. n. 8 seqq. vgl. aber über die von ihm beigebrachten Argumente *Suarez* l. c. sect. 3. n. 5.

untersagt sein, derjenigen Mittel, welche die Kirche zu diesem Zwecke darbietet, privatim sich zu bedienen. Daß ein solcher unmittelbarer Gebrauch der res sacrae in der Absicht, die Privatandacht zu fördern, unbedingt erlaubt sei, darüber herrscht kein Zweifel. Aber die geweihten Sachen haben noch einen höhern Zweck und eine höhere Bedeutung — es knüpfen sich an sie bestimmte Benedictionen, indem die Kirche bei der Weihe derselben zu Gott fleht, er möge Diejenigen, die von ihnen den rechten Gebrauch machen, gewisse Gnaden und Wohlthaten fürs leibliche oder geistige Leben zuwenden und deren die Gläubigen, wenn sie der Intention der Kirche entsprechen, wirklich theilhaftig werden. Die Beweise hiefür liegen nicht ferne. Bei der Consecration einer Kirche z. B. betet der Bischof: Omnem hominem venientem adorare te in hoc loco placatus admitte, propitius respicere dignare, et propter nomen tuum magnum et manum tuam fortem et brachium tuum excelsum in hoc tabernaculo tuo supplicantes libens protege, dignanter exaudi, aeterna defensione conserva, ut semper felices semperque in tua religione laetantes constanter in sanctae Trinitatis confessione, fide catholica perseverent [1]). Die Benedictionsformel des Weihwassers enthält unter Anderem die Worte: Adesto propitius invocationibus nostris . . ., ut creatura tua mysteriis tuis serviens ad abigendos daemones morbosque pellendos divinae gratiae sumat effectum; ut quidquid in domibus vel in locis fidelium haec unda asperserit, careat omni immunditia, liberetur a noxa; non illic resideat spiritus pestilens, non aura corrumpens, discedant omnes insidiae

1) *Pontif. Rom.* De Ecclesiae dedicatione seu consecratione.

latentis inimici etc. [1]). In ähnlicher Weise lautet das Gebet der Kirche bei der Benediction der Bilder [2]). Daß nun der Excommunicirte beim Gebrauch der genannten res sacrae dieser speciellen, durch das Gebet der Kirche vermittelten Gnaden und Wohlthaten nicht theilhaftig werden könne [3]), leuchtet von selbst ein, denn er ist, wie wir bereits darlegten, von den Suffragia Ecclesiae unbedingt ausgeschlossen. — Was ferner das Breviergebet betrifft, so kann ein Excommunicirter der öffentlichen und feierlichen Abhaltung desselben im Chore nicht anwohnen [4]), weil er dadurch mit den übrigen Clerikern in unmittelbaren Verkehr treten und den Gläubigen durch seine öffentliche Betheiligung bei dieser hl. Handlung Aergerniß geben würde: dagegen ist ihm die private Persolvirung des Officiums nicht nur erlaubt, sondern er ist dazu auch verpflichtet, denn durch die Excommunication wird keine Obliegenheit, die schon vorher bestanden hat, aufgehoben, zugleich würde der Gebannte durch eine derartige Befreiung aus seiner Strafe sogar Vortheil ziehen, was mit dem Zwecke derselben und der Intention der Kirche in directem Widerspruch stünde [5]). Wenn demgemäß der Excommuni-

---

1) *Missale Rom.* Benedictio aquae.

2) *Rituale Rom.* Benedictio imaginum Jesu Christi Domini nostri, beatae Mariae Virginis, et aliorum Sanctorum.

3) *Suarez* l. c. n. 6. seqq.

4) *Can. Apost.* c. 12: „*Eἴ τις καθηρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός.* Synodus S. *Patricii* c. 28: „Si quis clericorum excommunionis fuerit, *solus* (*non in eadem domo cum fratribus*) orationem faciat.“ *Hard.* I. p. 1792.

5) Der dießfallsige Grundsatz des Rechts ist ausgesprochen in c. 5 X de donation. inter virum et uxor. 4. 20: „ne ad *commodum* e cedat, quod debet in *poenam* ejus potius retorqueri.“ Cfr. c. 7 X de judic. 2. 1.

cirte das Breviergebet privatim für sich und zwar ganz in der Form und dem Umfange, in welchem es öffentlich gebetet wird, zu verrichten hat, so fügen die Canonisten [1]) doch die Bemerkung bei, daß er jedesmal statt der Begrüßungsformel: Dominus vobiscum die Worte setzen solle: Domine exaudi orationem meam, so daß er, wenn er es nicht thue, in die Irregularität verfalle. Wir glauben, daß dieß seine vollständige Richtigkeit habe, denn jenen Segenswunsch an die Gemeinde zu richten, ist seit den ältesten Zeiten ein Vorrecht des Bischofs, des Presbyters und Diacons [2]) — der Betreffende handelt dabei als Diener der Kirche und in seiner Eigenschaft als Ordinirter, er tritt in die innigste Beziehung zur Gemeinde und außerdem liegt in den Worten eine Benediction, indem dasjenige, was sie anwünschen, den Würdigen wirklich mitgetheilt wird [3]): lauter Umstände, welche diese Begrüßungs- und Segensformel in dem Munde eines Excommunicirten nicht nur als sehr unpassend erscheinen lassen, sondern sie auch in die Reihe jener Weihacte stellen, durch deren Vornahme der excommunicirte Priester 2c. nach der obigen Auseinandersetzung ipso facto in die Irregularität verfällt. —

Neben den bisher namhaft gemachten Wirkungen, welche der Bann in Betreff der Theilnahme an den hl. Handlungen nach sich zieht, ist noch eine andere, sehr wichtige zu erwähnen. Diejenigen, welche im Stande der Excommunication, ohne Zeichen der Reue gegeben und die Ab-

1) *Navarrus*, De oratione et horis canon. c. VII. n. 16. *Covarruvias*, l. c. n. 8. *Suarez*, l. c. sect. 2. n. 13 seqq.

2) *Bingham*, Origin. L. XIV. c. 3 §. 6.

3) Vgl. Mack, Pastoralbriefe. S. 31.

solution empfangen zu haben, aus diesem Leben scheiden, sind von der Wohlthat des kirchlichen Begräbnisses ausgeschlossen [1]), d. h. ihre Leichname dürfen nicht in geweihter Erde bestattet werden, alle mit dem christlichen Begräbnisse verbundenen Feierlichkeiten haben zu unterbleiben und die gewöhnlichen Exequien sollen hinwegfallen [2]). Den Grund dieses Verbotes bezeichnet das Gesetz selbst mit den Worten: Quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis. Die Gläubigen würden dadurch, daß sie einen Excommunicirten feierlich zu Grabe begleiten und in geweihter Erde beisetzen, Gebete für ihn verrichten und das hl. Opfer darbringen, mit demselben in einem unerlaubten Verkehr und zwar, da das Begräbniß zu den hl. Handlungen gehört, in eine communicatio in sacris treten; sie würden Demjenigen, der in dem Zustande, in welchem er lebte, sterbend hartnäckig verharrte und es verschmähte, in die Gemeinschaft der Kirche reumüthig zurückzutreten, nach dem Tode, der doch an seinen Verhältnissen nichts änderte, Ehren und Wohlthaten erweisen, von welchen er im Leben ausgeschlossen war; sie würden nicht nur einen Unwürdigen, einen absichtlichen Verächter der kirchlichen Gnaden in die innigste Lebensgemeinschaft gleichsam gegen seinen Willen aufnehmen, sondern auch, indem sie ihn neben den übrigen Gläubigen

1) c. 12. X de sepultur. 3. 28: „Sacris est canonibus institutum, ut, quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis, et ut careant ecclesiastica sepultura, qui prius erant ab ecclesiastica unitate praecisi nec in articulo mortis ecclesiae reconciliati fuerint." Cfr. c. 7 X de consecratione Ecclesiae. 3. 40: c. 2 de haeretic. VI. 5. 2; c. 1 de sepultur. in Clement. 3. 7.

2) Denn diese drei Momente zusammen constituiren den Begriff der Sepultura ecclesiastica. *Soto*, l. c. Dist. XLV. q. II. art. 3.

beerdigten, einen Vorzug ihm einräumen, den die Kirche nur ihren gehorsamen Kindern zuwenden will, — was Alles ebensosehr gegen das Gefühl der Schicklichkeit und Gerechtigkeit, als gegen eine consequente Handhabung der äußern Disciplin verstoßen würde. Aber wenn wir hievon auch ganz absehen, so ist die gemeinsame Begräbnißstätte der Christen ein heiliger Ort, der vom Bischofe unter verschiedenen Gebeten, Gott möge Denjenigen, die hier ruhen werden, gnädig und barmherzig sein, speciell eingeweiht wurde [1]), so daß Jeder, der in der Gemeinschaft der Kirche gestorben ist und hier beerdigt wird, an den Früchten jenes Gebetes wirklich Theil hat; außerdem besteht innerhalb der katholischen Kirche die schöne Sitte, daß die Gläubigen, so oft sie den gemeinsamen Begräbnißort besuchen, für alle Abgeschiedenen, die daselbst ruhen, ihre Gebete verrichten: wäre es nun nicht ein innerer Widerspruch, Diejenigen, die von den Suffragia Ecclesiae und den allgemeinen Fürbitten der Gläubigen ausgeschlossen sind, an einer solchen Stätte zu beerdigen und würde es dadurch nicht den Anschein gewinnen, als wollten sie in jene heilige Liebesgemeinschaft, die über das Grab hinaus dauert, in welcher die Kirche ihre Glieder noch nach dem Tode fortwährend segnet, frevelhafter Weise eingedrängt werden? Endlich liegt in der Verweigerung eines ehrbaren Begräbnisses eine bedeutende Verschärfung des Bannes und ein sehr wirksames Mittel, die Furcht vor demselben sowohl bei dem Excommunicirten selbst, als auch bei den übrigen Gläubigen zu erhöhen und diese Strafe auch äußerlich als das erscheinen zu lassen, was sie innerlich in Wahrheit ist

---

1) *Pontific. Rom.* De coemeterii benedictione.

— als gänzliche Ausstoßung aus dem lebendigen Leibe Jesu Christi. Die thränenreiche und gedankenlose Sentimentalität unserer schwächlichen Zeit, welcher das Gefühl für öffentliche Zucht und Ordnung großentheils abhanden gekommen ist und ebendarum das Verbot des Begräbnisses als eine ungerechtfertigte Härte ansieht, vermag das Gewicht dieser Gründe nicht zu beseitigen und wird die Kirche in Ausübung der großen Pflicht, als Stellvertreterin des Herrn, der einstens die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, über die Heiligkeit ihrer geweihten Stätten zu wachen, die Rechte ihrer getreuen Kinder zu schützen, den Ernst und die Consequenz ihrer Disciplin, die im Laufe der Jahrhunderte aus den Verhältnissen mit innerer Nothwendigkeit sich herausgebildet hat, aufrecht zu erhalten, in keiner Weise zu hindern im Stande sein. Wie sehr das Verbot, das die Excommunicirten vom christlichen Begräbnisse fernehält, in der Natur der Sache begründet sei, geht besonders auch aus dem Umstande hervor, daß sich dasselbe bereits in den ältesten Zeiten der Kirche vorfindet und ununterbrochen durch das ganze Mittelalter bis auf die Gegenwart sich erhalten hat. Schon die öffentlichen Büßer waren in den frühern Jahrhunderten, falls sie ohne Zeichen der Reue und ohne geleistete Genugthuung starben, als nicht zu der Gemeinschaft der Kirche gehörig von der Wohlthat des christlichen Begräbnisses ausgeschlossen [1]: um wie viel mehr wird das Letztere der Fall gewesen sein bei den förmlich Excommunicirten? Daß ihnen schon damals nach allgemein bestehender Dis-

---

1) *Bingham*, Origin. L. XVI. c. I. §. 7. *Morinus*, De disciplina in administ. sacram. poenit. L. X. c. 9.

ciplin das Begräbniß verweigert worden sei, bezeugt Synesius in jenem bekannten Briefe, den er über die Excommunication des Andronicus und seiner Genossen an die übrigen Bischöfe in der Absicht richtete, denselben die Sentenz bekannt zu geben und worin er sie unter Anderem auffordert, mit den Gebannten in keiner Weise zu verkehren, namentlich aber nach ihrem Tode das christliche Begräbniß ihnen zu versagen [1]. Die berühmten Worte: Quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus, auf welche das neuere Recht ausdrücklich sich beruft, hat zuerst Leo der Große ausgesprochen [2] und seine Nachfolger Gelasius [3] und Urban II [4]. — haben sie unverändert wiederholt. Das ganze Mittelalter hindurch war die Ausschließung der Excommunicirten von der sepultura ecclesiastica unangefochten und allgemein bestehende Praxis, wie aus zahlreichen Conciliensbeschlüssen [5] und speciellen Verordnungen einzelner Bischöfe [6] klar hervorgeht. Selbst die protestantische Kirche,

---

1) **Synesii** Epist. LVIII: „*Παραινῶ μὲν οὖν καὶ ἰδιώτῃ παντὶ καὶ ἄρχοντι, μήτε ὁμορόφιον αὐτῷ μήτε ὁμοτράπεζον γίνεσθαι· ἱερεῦσι δὲ διαφερόντως, οἳ μήτε ζῶντας αὐτοὺς προσεροῦσι, μήτε τελευτήσαντας συμπροπέμψουσιν.*“

2) Epist. ad Rusticum Narbonens. Bei *Hard.* I. p. 1762 und Gratian c. 1 C. XXIV. q. 2.

3) c. 37. C. XI. q. 3.

4) c. 3. C. XXIV. q. 2.

5) Concil. *Lemovicens.* ann. 1031. *Hard.* VI. I. p. 884 seq.; Concil. *Remens.* ann. 1148. c. 16. *Hard.* VI. II. p. 1306; Concil. *Santonens.* ann. 1282. c. 1. 2. *Hard.* VII. p. 883. Im Mittelalter wurden die Gebannten vielfach auch außerhalb des Friedhofes nicht förmlich beerdigt, sondern bloß mit Steintrümmern bedeckt. Cfr. *Du Cange,* Glossarium, s. v. *Imblocatus.*

6) Vgl. z. B. die Weisung, welche der Erzbischof Lanfrank von

die doch eine eigentliche Benediction der Begräbnißstätten principiell verwirft [1]), hat früher dieselben Grundsätze unbedingt anerkannt und die Gesetzgebung [2]) sowohl, als die Wissenschaft [3]) übereinstimmend gefordert, daß die Excommunicirten vom kirchlichen Begräbnisse ferne zu halten seien. — Wenden wir nun aber unsere Aufmerksamkeit auf die positiven Gesetzesbestimmungen, die das canonische Recht über Beerdigung von Excommunicirten aufstellt und die noch heute allgemein verbindende Kraft haben, so begreifen sie folgende Momente in sich. Die Beerdigung eines Gebannten in geweihter Erde und inmitten der übrigen Gläubigen ist unbedingt verboten. Sollte eine derartige Verletzung der kirchlichen Immunität, sei es durch Zufall oder Irrthum oder durch Anwendung von Gewalt, dennoch stattgefunden haben, so ist der Leichnam des Excommunicirten auszugraben und an einen andern, nicht geweihten Ort zu bringen; vermag man das Grab von denen der übrigen Gläubigen nicht mehr zu unterscheiden, so soll die Ruhe der Letztern nicht gestört und nach der Stätte des unbefugt hier Beerdigten nicht weiter gesucht werden [4]). Der Kirchhof selbst aber ist in beiden Fällen

---

Canterbury einem Abte in dieser Beziehung ertheilte. Epist. canon. XII bei *Hard.* VI. I. p. 1186.

1) Richter, Kirchenrecht. S. 644.

2) Vgl. die verschiedenen hieher gehörigen Bestimmungen der protestantischen Kirchenordnungen bei Pertsch, das Recht des Kirchenbannes, S. 411.

3) *Carpzov*, Jurisprud. Consistor. Defin. CCCLXXXII und Defin. CCCLXXXIV. An der erstern Stelle finden sich auch einige sehr starke Aeußerungen Luthers über die Beerdigung der Excommunicirten.

4) c. 12 X de sepultur. 3. 28: „Si contingat, quod vel excommunicatorum corpora per violentiam aliquorum vel alio casu in coemeterio ecclesiastico tumulentur: si ab aliorum corporibus dis-

als polluirt zu betrachten [1]) und es dürfen auf ihm so lange keine Beerdigungen mehr stattfinden [2]), bis er eine förmliche Reconciliation erhalten hat. — Alle Diejenigen, die wissentlich der Bestattung eines Excommunicirten anwohnen und den Leichenzug begleiten, um dem Verstorbenen „die letzte Ehre" zu erweisen, verfallen in die kleinere Excommunication [3]), denn es liegt auch in der bloß passiven Anwesenheit ein Verkehr [4]) mit dem Gebannten, der jene Strafe ebensogut nach sich zieht, als der Umgang mit dem Lebenden. Wer sich aber bei einer solchen Beerdigung activ betheiligt, indem er sie durch Gewalt oder Drohung oder andere unerlaubte Mittel, mit Wissen und Willen, aus Verachtung der kirchlichen Auctorität und mit der bestimmten Absicht, gegen die bestehenden Vorschriften dem Excommunicirten die Ehre des Begräbnisses zuzuwenden, veranlaßt oder erzwingt, verfällt ipso facto in die Excommunicatio major [5]), von welcher der Bischof erst dann zu absolviren

cerni poterunt, *exhumari debent et procul ab ecclesiastica sepultura jactari.* Quodsi discerni non poterunt, *expedire non credimus*, *ut cum excommunicatorum ossibus corpora extumulentur fidelium.*"

1) c. 7. X de consecrat. ecclesiae. 3. 40: „Coemeteria, in quibus excommunicatorum corpora sepeliri contingit, *reconcilianda erunt* aspersione aquae, solemniter benedictae, sicut in dedicationibus ecclesiarum fieri consuevit."

2) c. unic. de consecrat. eccles. VI. 3. 21.

3) *Glossa* in c. 5 X de privileg. 5. 33. verb. *sepelierint.*

4) „Quibus viventibus non communicavimus, mortuis *communicare* non possumus."

5) c. 1 de sepultur. in Clement. 3. 7: „Eos, qui *propriae temeritatis audacia* defunctorum corpora, *non sine contemtu clavium ecclesiae*, in coemeteriis interdicti tempore, vel *excommunicatos publice*, aut nominatim interdictos, vel usurarios manifestos scienter

das Recht hat, wenn denjenigen Personen, die durch die genannte Handlung verletzt wurden, z. B. den Geistlichen, die dagegen Widerspruch erhoben hatten, aber nicht gehört wurden, vollkommene Genugthuung geleistet worden ist: eine Absolution vor Erfüllung dieser Bedingung wäre null und nichtig [1]). Außer den eigentlichen Veranlassern und Urhebern der Beerdigung trifft die vom Gesetze ausgesprochene Strafe der Excommunication auch Jene, die an derselben wissentlich und in der gleichen böslichen Absicht — als Geistliche, Sänger, Träger, Todtengräber rc. thätigen Antheil nehmen, denn durch ihre Mitwirkung ist die Ausführung der frevelhaften Handlung erst eigentlich möglich gemacht, sie sind gerade so, wie die Veranlasser, im Sinne des Gesetzes zu den sepelientes zu rechnen, mithin auch der nämlichen Strafe verfallen [2]). Endlich stehen auf derselben Stufe der Mitschuld Diejenigen, welche zwar activ sich nicht betheiligten, aber dazu schwiegen und durch dieses Schweigen ihre Zustimmung und Autorisation ertheilten, während sie doch vermöge ihrer amtlichen Stellung, z. B. als Pfarrer, die feierliche Beerdigung hätten hindern sollen [3]).

---

sepelire *praesumunt*, decernimus *ipso facto excommunicationis* sententiae subjacere: a qua *nullatenus absolvantur*, nisi prius ad arbitrium dioecesani episcopi eis, quibus per praemissa fuerit injuria irrogata, satisfactionem exhibuerint competentem."

1) *Glossa* in c. 1 cit. verb. *nullatenus absolvantur*. Cfr. *Alterius*, l. c. p. 154.

2) *Thesaurus*, De poenis eccles. s. v. *Sepultura*, c. V.

3) c. 47 X de sentent. excommun. 5. 39: „Ne autem solos violentiae hujusmodi *auctores* aliquorum praesumptio existimet puniendos, *facientes et consentientes* pari poena plectendos catholica condemnat auctoritas. Eos delinquentibus favere interpretamur, *qui, cum possint, manifesto facinori desinunt obviare.*" Vgl.

Wenn die genannten Strafen bei dem Begräbnisse jedes speciell Excommunicirten eintreten, so hat die Gesetzgebung in Betreff der Beerdigung notorischer und öffentlich verurtheilter Häretiker oder ihrer Begünstiger und Anhänger noch zwei verschärfende Bestimmungen beigefügt. Wer sich einer derartigen Handlung wissentlich und in strafbarer Absicht, sei es als Urheber oder Helfershelfer, schuldig macht, soll solange der Excommunication unterliegen, bis er den Leichnam öffentlich ausgegraben und an einen andern, nicht geweihten Ort gebracht hat [1]); zugleich wird er selbst der Häresie verdächtig und hat sich eidlich von diesem Verdachte zu reinigen [2]). Als zweite Verschärfung fügt die Decretale bei: et locus ille perpetua careat sepultura: d. h. die Stelle, welche das Grab bildete, ist polluirt und bleibt es für immer, auch wenn der Kirchhof bereits wieder reconciliirt worden ist, — es soll an ihr für alle Zukunft Niemand mehr beerdigt werden [3]). —

Wie endlich die Excommunicirten in ungeweihter Erde und ohne jede kirchliche Feierlichkeit beerdigt werden sollen, so dürfen auch, wie kaum zu erwähnen nöthig sein wird, die mit dem christlichen Begräbnisse regelmäßig ver-

überhaupt die klare und gründliche Erklärung des betreffenden c. 1 de sepultur. in Clement. bei *Alterius*, l. c. n. 158 seq.

1) c. 2 de haeretic. VI. 5. 2: „Quicumque haereticos, credentes, receptatores, defensores vel fautores eorum *scienter praesumserint* ecclesiasticae tradere sepulturae, usque ad satisfactionem idoneam *excommunicationis sententiae* se noverint subjacere, nec absolutionis beneficium mereantur, *nisi propriis manibus publice extumulent* et projiciant hujusmodi corpora damnatorum, *et locus ille perpetua careat sepultura.*“

2) *Thesaurus*, l. c. *Sepultura*, c. IV. in fin.

3) *Thesaurus*, l. c.

bundenen Exequien nicht abgehalten werden [1]), ein Verbot, das in der Natur der Sache gelegen ist und sich schon in der ältesten Kirche allgemein vorfindet [2]). — Die im Voranstehenden namhaft gemachten gesetzlichen Bestimmungen über Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses beziehen sich übrigens im strengen Sinne und nach ihrem ganzen Umfange blos auf die Excommunicati *vitandi*. Der Beerdigung der tolerati können die Gläubigen anwohnen, ohne sich einer Sünde schuldig zu machen oder in eine Strafe zu verfallen; der Leichnam kann auf dem gewöhnlichen Friedhofe beigesetzt werden und alle kirchlichen Feierlichkeiten stattfinden, denn die Bulle *Ad vitanda* hat zu Gunsten der Gläubigen den Umgang mit den toleratis gestattet, was auch auf das Begräbniß Anwendung findet, da es weniger dem Verstorbenen zum Nutzen, als vielmehr den Ueberlebenden zum Troste gereicht und für sie eine große Wohlthat in sich schließt [3]). Dagegen haben auch bei den toleratis die gewöhnlichen Gebete des Priesters und der Gemeinde, sowie die nachfolgenden Exequien zu unterbleiben, weil diese nur dem Verstorbenen zu Gute kommen können und die Constanzer Bulle den Excommunicirten keine Gunstbezeugung zuwenden wollte. —

Da die modernen Gesetzgebungen den Grundsatz ausgesprochen haben, daß Alle, welchen nicht vom Staate das ehrbare Begräbniß zur Strafe entzogen ist, auf dem gemeinsamen Gottesacker beerdigt werden sollen, so kann leicht der Fall eintreten, daß die Polizeigewalt auch für die Excommunicati vitandi, namentlich wenn die Sentenz

---

1) c. 28. 38 X de sentent. excomm. 5. 39.
2) *Bingham*, l. c. L. XVI. c. II. §. 13.
3) c. 22. C. XIII. q. 2.

der Kirche staatlich nicht anerkannt wurde, das gewöhnliche Begräbniß auf dem Friedhofe in Anspruch nimmt. Wir haben hier nicht die Frage zu erörtern, in wieweit durch eine solche humane Gesetzgebung die öffentliche Moral, das sittliche Zartgefühl und damit das eigene Interesse des Staates gefördert werde: wir stellen uns lediglich auf den Standpunkt des positiven Rechts und von da aus die Sache betrachtet, werden folgende Principien festgehalten werden müssen. a) Wo die Kirche von Seiten des Staates, wie überall in Deutschland, grundgesetzlich anerkannt ist, da hat sie ein Recht zu existiren und nach ihren eigenen Gesetzen zu leben. Diese verweigern den Excommunicatis vitandis aus hinreichend motivirten Gründen das christliche Begräbniß: wenn daher die Staatsgewalt das letztere fordert und nöthigenfalls erzwingt, so wird darin solange eine Verletzung der kirchlichen Freiheit liegen, als der gemeinsame Friedhof geweihte Erde ist und das Begräbniß zu den kirchlich-religiösen Handlungen gehört. b) Diejenigen, welche eine solche Beerdigung wissentlich und in der bestimmten Absicht, dem Gebannten trotz des kirchlichen Verbotes die Ehre des feierlichen Begräbnisses zu verschaffen, anbefehlen, veranlassen oder dabei thätig mitwirken, verfallen in Gemäßheit des mehrerwähnten c. 1 de sepult. in Clem. 3. 7, dessen Gesetzeskraft nicht bezweifelt werden kann, ipso facto in die Excommunicatio major und müssen von der Kirche bis zur geleisteten Genugthuung als Gebannte betrachtet und behandelt werden. c) Der Geistliche hat gegen eine derartige Forderung feierlichen Protest zu erheben und wenn dieser unbeachtet bleibt, jedwede Mitwirkung bei dem Begräbnisse zu verweigern; im entgegengesetzten Falle würde er als Mitschuldiger der

gleichen Strafe unterliegen. d) Da die Kirche das Recht und die Pflicht hat, unbefugten Eingriffen gegenüber ihre Disciplin aufrecht zu erhalten, so kann und muß sie den Friedhof als pollnirt betrachten und die entweihte Ruhestätte der Gläubigen reconciliiren [1]. — All dieß ergibt sich als nothwendige Consequenz aus den oben dargelegten Grundsätzen des canonischen Rechts und es kann von denselben im einzelnen Falle, solange die Kirche ihre Strafgesetzgebung nicht zu ändern für gut findet, in keiner Weise abgegangen werden. —

1) Wenn der Leichnam des Excommunicirten, wie unter den gegebenen Verhältnissen vorausgesetzt werden muß, aus dem Friedhofe nicht mehr entfernt wird, sondern daselbst verbleibt, so ist dieß kein Hinderniß der Reconciliation, denn auch für den oben erwähnten Fall, in welchem das Grab des Excommunicirten nicht mehr unterschieden werden kann und also der Leichnam auf dem Gottesacker zu belassen ist, behaupten die Canonisten einstimmig, daß die Reconciliation nichtsdestoweniger möglich sei, — zu Gunsten der Gläubigen wird das Grab des Excommunicirten als nicht vorhanden angesehen. *Suarez*, l. c. Disput. XII. sect. 4. n. 4.

Prof. Kober.

2.

Der Quietismus in Frankreich.

Zweiter Artikel.

Wir haben die Geschichte des französischen Quietismus in unserem ersten Artikel bis zu den Conferenzen von Issy geführt. Wie wir dort bemerkt, verlangte Madame Guion Anfangs Juni 1694 [1]) plötzlich eine Untersuchung und es unterliegt fast keinem Zweifel, daß es vornehmlich ihre Freunde waren, Fenelon an der Spitze, welche in der Hoffnung, die volle und endgiltige Niederschlagung aller gegen die neue Gebetsweise gerichteten Angriffe damit zu erzielen, sie zu diesem Schritte vermochten. Daran knüpft sich unmittelbar die Geschichte der berührten Conferenzen von Issy [2]). — G. hatte in dem Brief an Madame Maintenon, der jene Bitte enthielt, eine Untersuchung nicht nur ihrer Lehre, sondern auch, und vorzüglich ihrer Sitten verlangt

1) nicht 1693, wie es aus Versehen in dem genannten Artikel heißt.

2) Bei der folgenden Darstellung sind vorzüglich die einschlagenden Schriften von Fenelon und Bossuet, das Leben Fenelons von Bausset und das Leben der Madame G. benützt worden. Da ein stetes ausdrückliches Verweisen auf die einzelnen Belegstellen weder von besonderem Nutzen noch auch leicht thunlich schien, ohne die Arbeit allzusehr anzuschwellen, möge diese allgemeine Berufung auf unsere Quellen genügen.

und darauf die Forderung gegründet, daß ihre Richter nur zur einen Hälfte aus Geistlichen, zur andern aber aus Laien bestehen sollten. Es ist klar, daß man damit von Seite der angefochtenen Richtung eine wohl berechnete Absicht verband; denn wenn es gelang, das sittliche Verhalten der G. zum ersten, ja zum wichtigsten Gegenstand der Untersuchung zu machen, so bildete das freisprechende Urtheil, das man hier voraussehen konnte, jedenfalls ein sehr günstiges Präjudiz für die Prüfung der Doctrin und der ganze Proceß ließ auf diese Art ein für die G. und ihre Freunde sehr erfreuliches Resultat hoffen. Allein Madame Maintenon ließ sich nicht überlisten. Ohne Zweifel war es in diesen Tagen, daß sie Bossuet zu sich rufen ließ, um mit ihm die ganze Frage zu berathen. Er galt als das Orakel der französischen Kirche und war überdieß, wie sie wohl wußte, mit den Angelegenheiten der G. speciell vertraut.

Wir haben schon am Ende des ersten Artikels kurz bemerkt, wie die Partei der G. einen Versuch machte, den großen Bischof von Meaux in ihr Interesse zu ziehen. Es geschah dieß in der Mitte des Jahres 1693, als die quietistische Richtung, deren Mittelpunkt Mad. G. bildete, doch da und dort Aufmerksamkeit und Unruhe erregte. Welch großen Vortheil hätte es gebracht, wenn man sich in den Schatten der ersten theologischen Celebrität von ganz Frankreich hätte flüchten können! Bossuet selbst hatte bis dahin nur wenig Zuverlässiges von der Sache gehört: man sagte ihm zwar, daß auch Fenelon der neuen Gebetsweise huldige und er unterließ es nicht, bei demselben in dieser Angelegenheit hie und da anzuklopfen; aber seine Fragen wurden nur ausweichend beantwortet, und so erkannte Bossuet wohl, daß er vor einem Geheimniß stehe, das man noch nicht für

gut fand, vor ihm zu enthüllen. Unversehens erschien bei ihm der Herzog von Chevreux und bat ihn um eine Prüfung der G.'schen Grundsätze. Bossuet merkte gleich, daß es eigentlich Fenelon sei, der endlich mit der Sprache herausrücke, und wenn er auch keineswegs pressirt war und noch weniger sich zeigte, sich in eine Angelegenheit zu mischen, die seine Diöcese gar Nichts anging, so willigte er doch im Grund sehr gerne in die dringenden Bitten des Herzogs, eine Untersuchung über sich zu nehmen, die so interessante Aufschlüsse zu liefern versprach. G. übergab ihm sofort ihre Bücher und auf Discretion auch das Manuscript, welches die Darstellung ihres Lebens enthielt. Es war Mitte August 1693; G. ging einstweilen auf das Land, während Bossuet sich nach Meaux begab, um dort in voller Ungestörtheit die ihm übergebenen Schriften gründlich zu prüfen. Er hatte sich bis dahin nicht viel mit mystischen Schriftstellern beschäftigt, und es waren ihm in dieser Beziehung nach seinem eigenen Geständniß nur die Briefe des heiligen Franz von Sales bekannt. Das konnte aber für einen Geist seiner Art kein Hinderniß sein, auch in diesem dunkeln Gebiete alsbald den Irrthum in allen seinen Schlupfwinkeln zu erkennen, und sehr frühe stand ihm die Ueberzeugung in voller Klarheit fest, daß er es in seiner Lectüre mit offenkundigen Ausschreitungen, ja Verirrungen zu thun habe. Umsonst suchte G. brieflich auf sein Urtheil zu wirken; noch von Meaux aus verbot er ihr ihre Gnadenmittheilungen [1]), und in einer Conferenz, die am 30. Januar 1694 Statt

1) Man vergleiche, was im ersten Artikel über diesen Punkt und den vorgeblichen apostolischen Beruf der G. überhaupt beigebracht worden ist.

hatte, entwickelte Bossuet der G. Alles, was ihm nach einer sorgfältigen Prüfung an ihren Grundsätzen anstößig erschien. Es waren zwanzig Punkte, über welche er Erklärungen verlangte; in etlichen gelang es der G., Bossuet zufrieden zu stellen, in den meisten nicht, und sie mußte sich bequemen, so schwer ihr das auch fiel, in den entscheidenden Fragen Unterwerfung zu versprechen. In Betreff des mündlichen Gebetes und der Verpflichtung zu demselben erklärte sie erst auf die förmlichsten Drohungen hin, daß sie ihren häretischen Ansichten über diesen Gegenstand entsagen wolle. Umsonst machte G. in einem Brief an Bossuet den Versuch, eben in den Punkten, wo sie Bossuet hatte nicht genügen können, ihre Lehre noch nachträglich zu rechtfertigen; in einem zwanzig Seiten langen Schreiben vom 4. März verbreitete sich der Bischof noch einmal mit ebensoviel Klarheit als Ruhe über alles Irrthümliche in ihren Schriften; und G. überzeugte sich nun schnell, daß ihre Zauber nicht bis an diesen ernsten dogmatischen Geist reichen. Sie brach rasch ab und zog sich von Bossuet wieder vollkommen zurück.

Es war ein großes Anliegen für den Bischof von Meaux gewesen, nachdem er jene Besprechung mit G. gehalten, zu Fenelon zu eilen, um sich zu überzeugen, ob es denn möglich sei, daß ein Mann, vor dem er so unbedingte Hochachtung hegte, wirklich diese alles Maaß überschreitende Mystik theilen und billigen könne. Zu seinem großen Erstaunen aber hatte Fenelon in der That für Alles Entschuldigungen, indem er Manches ohne Weiteres in Schutz nahm, und bei Anderem geltend machte, daß man bei einer Frau nicht den Buchstaben urgiren und jedenfalls von ihren Büchern keinen Schluß auf ihre inneren Gesinnungen machen dürfe. Bossuet erzählt später, daß er das Zimmer

Fenelons erschüttert wieder verlassen habe, und wer wollte bezweifeln, daß er über die Beziehungen seines Freundes zu einer Sache, wie die der G. war, sich fortan jedenfalls sehr ernste Gedanken machte? — Es kann auf den ersten Blick auffallen, warum Bossuet, nachdem doch die Geheimnisse des neuen Quietismus sich fast vollkommen vor ihm entschleiert, nicht sofort zur unerbittlichen Bekämpfung einer Sache schritt, die er wenigstens später für wichtig genug hielt, um an ihre Unterdrückung die Ruhe seines Lebens und die ganze Kraft seines Genies zu setzen. Wie wir früher schon berichtet, beobachtete Bossuet, nachdem seine Verhandlungen mit der G. ihr Ende erreicht, tiefes Stillschweigen. Allein so sehr wir daran festhalten, daß Bossuet schon in dieser ersten Beschäftigung mit den Ansichten der G. ihre Unhaltbarkeit erkannte und auch wohl ihrer Beziehungen zu den Grundsätzen des anderwärts aufgetauchten Quietismus sich hinlänglich bewußt wurde; — es versteht sich von selbst, daß ein voller Ueberblick über die Sachlage auf das erste Mal doch nicht zu gewinnen war. Verhängnißvolle Irrthümer, wie große Wahrheiten lassen sich erst aus einer gewissen Entfernung recht überschauen und wenn wir auch über irgend eine Sache von Anfang an mit voller Entschiedenheit den Stab gebrochen, so bedarf doch selbst der begabteste Geist seine gewiesene Zeit, um die ganze Tragweite der Lüge zu ermessen, der wir gegenüberstehen. Aehnlich erging es auch wohl Bossuet mit den gefährlichen Sätzen, auf die er in den Büchern der G. gestoßen war. Was dann diese letztere selbst betrifft, so glaubte er zweifelsohne, daß die Irrthümer, in die sie verstrickt war, doch mehr nur unorganisch um den Mittelpunkt einer im Ganzen frommen Gesinnung liegen und daß es solchen

Personen gegenüber genüge, in der Weise des Beichtvaters belehrend einzuschreiten und Unterwerfung unter die Belehrung zu verlangen. In der That hielt er, solange er damals mit den Angelegenheiten der G. sich zu beschäftigen hatte, diesen Standpunkt ein und daher rührte es, daß er am Schluß selbst zu einem günstigen Zeugniß für G. sich bereit erklärte, die es bei allem innern und geheimen Eigensinn an äußern Versicherungen des Gehorsams nicht hatte fehlen lassen. Freilich hatte es mit der G., wie Bossuet nicht entging, noch eine andere Bewandtniß; sie erschien in ihren Schriften als der Mittelpunkt einer mystischen Richtung, und wie wir wissen, war sie das auch. Aber wie nahe lag es einem Fremden, anzunehmen, daß dahin zielende Aeußerungen in ihren Büchern entweder geradezu auf Rechnung ihrer eitlen Einbildung zu setzen seien oder doch nur gewisse vereinzelte Sympathieen, wie sie z. B. Fenelon für G. zu hegen schien, zu ihrer Voraussetzung haben? —

Wie dem aber immer sei, so viel ist sicher, daß zur Zeit, als G. plötzlich eine Commission zur Untersuchung ihrer Sitten und ihrer Lehre verlangte, Bossuet derjenige Theologe war, dem vor Allen ein Urtheil in dieser Sache zustand; und es muß als durchaus lobwürdig bezeichnet werden, daß Maintenon sich in der vor sie gebrachten Angelegenheit hauptsächlich und zuerst an ihn wandte. In der Unterredung, die zwischen Beiden Statt hatte, gelangte bald ein ganz bestimmter Plan zur Reife, der in den folgenden Thatsachen seinen Ausdruck fand. Es wurde der G. bedeutet, daß man auf eine Prüfung ihrer Sitten nicht eingehen könne, da dieselben von Niemand ernstlich angefochten seien; daß man aber in eine neue Unter-

suchung des Lehrpunktes willigen wolle. Ohne die Unwahrheit zu sagen, konnte Maintenon versichern, daß man das Letztere sogar mit Vergnügen thue. Wir schweigen von dem allgemeinen Interesse, das sie sowohl als der Bischof von Meaux für die Reinerhaltung des Glaubens trug. Maintenon dachte ganz besonders durch Einleitung dieses Processes die persönliche Schuld wieder gut zu machen, die sie durch langjährige Protection der G. vor der Kirche auf sich geladen haben konnte; und selbst Bossuet hatte wohl bei der Sache einen ähnlichen speciellen Gewissensgrund; es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß wenn er auch noch über die Person der G. und ihre Freunde nicht viel anders dachte, als früher, ihm doch die Irrthümer, die er einst zu untersuchen gehabt, nach Jahresfrist bereits noch viel verderblicher erschienen, als ehemals, und somit eine Gelegenheit mit Freuden von ihm begrüßt wurde, die es ihm möglich machte, sich mit voller Entschiedenheit und öffentlich gegen dieselben zu erklären. Und noch ein anderweitiges Motiv hatten Bossuet und Maintenon, auf die fragliche Untersuchung mit Freuden einzugehen. Beiden lag Fenelon und wohl auch sonst der Eine und Andere sehr am Herzen. Maintenon insbesondere trug sich mit dem Plan, den Erzieher der Kinder Frankreichs, für den sie wirklich eine sehr große und reine Verehrung trug, durch ihren Einfluß bald auf einen bischöflichen Stuhl zu befördern. Eine Untersuchung, die mit einer Verwerfung der Lehre der G. enden mußte, schien ganz geeignet, Fenelon, mochte sich nun G. selbst entscheiden wie sie wollte, nicht nur überhaupt für die Wahrheit zu retten, sondern insbesondere auch aus einer Bahn herauszureißen, auf welcher er samt seinen Freunden in nicht gar zu langer Frist sich „unmöglich“ machen mußte. — Doch fassen wir

den Faden der Erzählung wieder auf! Indem man die Untersuchung auf die Lehre beschränkte, bedeutete man der G. zu gleicher Zeit, daß man ihr begreiflicher Weise nur ein rein geistliches Gericht gewähren könne. Zur Berufung in dasselbe schlug G. den Bischof von Chalons, Herrn von Noailles, den nachmaligen Cardinal, und den Superior von St. Sulpice, den uns schon bekannten Tronson vor. Von beiden Männern hoffte sie für ihre Sache. Der Erste, eine fein geschnittene und schmiegsame Gestalt, weniger durch Gelehrsamkeit und Schärfe, als durch abgerundete und zarte Bildung glänzend, brachte zum Mindesten keine Befangenheit zu der Untersuchung mit; ja seine Verbindung mit Fenelon, vielleicht auch der Umstand, daß seine Base in die Angelegenheiten der G. verwickelt war, ließen die Betheiligten von seiner Seite eine positive Geneigtheit zu einer milden Entscheidung vermuthen. Tronson, ein ächte priesterliche Erscheinung, ein Charakter, der aus seinem Glauben lebend, trotz einiger Irrungen unbefleckt und von allen Parteien hochgeachtet durch die kommenden Verwicklungen hindurchgieng, war Fenelon mit einer väterlichen Liebe zugethan, und dieß, sowie das ganze innerliche Wesen des Superiors von St. Sulpice mochte wohl nicht minder die Erwartung nähren, daß auch von seiner Seite Nichts zu befürchten sei. — Der König genehmigte die Vorschläge der G. und fügte zu den beiden Männern, — was von Anfang an ausgemachte Sache war, — als Dritten und als Präsidenten der Commission den Bischof von Meaux. — Die Commissäre eröffneten ihre Thätigkeit Anfangs Juli mit einem längeren Verhör, das sie mit Mad. G. anstellten. Sofort mußte dieselbe ihre gedruckten Werke herausgeben und auf Anbringen Bossuets fügte sie dazu noch das Manuscript ihres

Lebens. Eine Apologie, die sie Mitte September an ihre Richter einsandte, bildete das letzte Actenstücke des Processes. — Die drei Commissäre hatten mit der Lectüre dieser verschiedenen Schriften bis Ende September zu thun und die eigentlichen Sitzungen konnten nicht vor Anfangs Oktober beginnen. Zum Orte derselben wählte man aus Rücksicht für den leidenden Tronson Issy, das Landhaus von St. Sulpice. Ein Plan für ihre Verhandlungen war von den Commissären bald gefunden. Sie kamen nämlich in dem Gedanken überein, eine Reihe von kurzen und präcisen Artikeln aufzustellen und in ihnen theils die gesunde kirchliche Lehre über die in Frage stehenden Puncte zu formuliren, theils die derselben widerstrebenden aftermystischen Behauptungen zurückzuweisen. Damit konnte man hoffen, der nächsten den Konferenzen vorgezeichneten Aufgabe in befriedigender Weise zu genügen. Die Berathungen der Commission stießen indeß auf manche Klippen. Kaum begonnen, wurden sie an Harlay verrathen. Man hatte die ganze Sache sorgfältig vor ihm zu verbergen gesucht; als Oberhirte der Diöcese, in welcher die quietistische Bewegung hauptsächlich spielte, war er ja eigentlich vor jedem Andern zur richterlichen Entscheidung über dieselbe berufen; und doch verbot es seine bekannte damalige Haltung, ihn zu den Conferenzen beizuziehen. In der Absicht die Commission zu sprengen, censurirte der Erzbischof auf die erste Kunde von deren Existenz die Schriften von G. und Lacombe. Indeß hatte dieser Schritt nicht den gewünschten Erfolg; Bossuet erklärte einfach, daß damit die Aufgabe der Commission, bestimmte Grundsätze in den strittigen Fragen festzusetzen, keineswegs erledigt sei und Harlay mußte dem weitern Verlauf des Processes ruhig zusehen. — Aber die

gleichen Strafe unterliegen. d) Da die Kirche das Recht und die Pflicht hat, unbefugten Eingriffen gegenüber ihre Disciplin aufrecht zu erhalten, so kann und muß sie den Friedhof als polluirt betrachten und die entweihte Ruhestätte der Gläubigen reconciliiren [1]). — All dieß ergibt sich als nothwendige Consequenz aus den oben dargelegten Grundsätzen des canonischen Rechts und es kann von denselben im einzelnen Falle, solange die Kirche ihre Strafgesetzgebung nicht zu ändern für gut findet, in keiner Weise abgegangen werden. —

1) Wenn der Leichnam des Excommunicirten, wie unter den gegebenen Verhältnissen vorausgesetzt werden muß, aus dem Friedhofe nicht mehr entfernt wird, sondern daselbst verbleibt, so ist dieß kein Hinderniß der Reconciliation, denn auch für den oben erwähnten Fall, in welchem das Grab des Excommunicirten nicht mehr unterschieden werden kann und also der Leichnam auf dem Gottesacker zu belassen ist, behaupten die Canonisten einstimmig, daß die Reconciliation nichtsdestoweniger möglich sei, — zu Gunsten der Gläubigen wird das Grab des Excommunicirten als nicht vorhanden angesehen. *Suarez*, l. c. Disput. XII. sect. 4. n. 4.

Prof. Kober.

2.

Der Quietismus in Frankreich.

Zweiter Artikel.

Wir haben die Geschichte des französischen Quietismus in unserem ersten Artikel bis zu den Conferenzen von Issy geführt. Wie wir dort bemerkt, verlangte Madame Guion Anfangs Juni 1694 [1]) plötzlich eine Untersuchung und es unterliegt fast keinem Zweifel, daß es vornehmlich ihre Freunde waren, Fenelon an der Spitze, welche in der Hoffnung, die volle und endgiltige Niederschlagung aller gegen die neue Gebetsweise gerichteten Angriffe damit zu erzielen, sie zu diesem Schritte vermochten. Daran knüpft sich unmittelbar die Geschichte der berührten Conferenzen von Issy [2]). — G. hatte in dem Brief an Madame Maintenon, der jene Bitte enthielt, eine Untersuchung nicht nur ihrer Lehre, sondern auch, und vorzüglich ihrer Sitten verlangt

---

1) nicht 1693, wie es aus Versehen in dem genannten Artikel heißt.

2) Bei der folgenden Darstellung sind vorzüglich die einschlagenden Schriften von Fenelon und Bossuet, das Leben Fenelons von Bausset und das Leben der Madame G. benützt worden. Da ein stetes ausdrückliches Verweisen auf die einzelnen Belegstellen weder von besonderem Nutzen noch auch leicht thunlich schien, ohne die Arbeit allzusehr anzuschwellen, möge diese allgemeine Berufung auf unsere Quellen genügen.

und darauf die Forderung gegründet, daß ihre Richter nur zur einen Hälfte aus Geistlichen, zur andern aber aus Laien bestehen sollten. Es ist klar, daß man damit von Seite der angefochtenen Richtung eine wohl berechnete Absicht verband; denn wenn es gelang, das sittliche Verhalten der G. zum ersten, ja zum wichtigsten Gegenstand der Untersuchung zu machen, so bildete das freisprechende Urtheil, das man hier voraussehen konnte, jedenfalls ein sehr günstiges Präjudiz für die Prüfung der Doctrin und der ganze Proceß ließ auf diese Art ein für die G. und ihre Freunde sehr erfreuliches Resultat hoffen. Allein Madame Maintenon ließ sich nicht überlisten. Ohne Zweifel war es in diesen Tagen, daß sie Bossuet zu sich rufen ließ, um mit ihm die ganze Frage zu berathen. Er galt als das Orakel der französischen Kirche und war überdieß, wie sie wohl wußte, mit den Angelegenheiten der G. speciell vertraut.

Wir haben schon am Ende des ersten Artikels kurz bemerkt, wie die Partei der G. einen Versuch machte, den großen Bischof von Meaux in ihr Interesse zu ziehen. Es geschah dieß in der Mitte des Jahres 1693, als die quietistische Richtung, deren Mittelpunkt Mad. G. bildete, doch da und dort Aufmerksamkeit und Unruhe erregte. Welch großen Vortheil hätte es gebracht, wenn man sich in den Schatten der ersten theologischen Celebrität von ganz Frankreich hätte flüchten können! Bossuet selbst hatte bis dahin nur wenig Zuverlässiges von der Sache gehört: man sagte ihm zwar, daß auch Fenelon der neuen Gebetsweise huldige und er unterließ es nicht, bei demselben in dieser Angelegenheit hie und da anzuklopfen; aber seine Fragen wurden nur ausweichend beantwortet, und so erkannte Bossuet wohl, daß er vor einem Geheimniß stehe, das man noch nicht für

gut fand, vor ihm zu enthüllen. Unversehens erschien bei ihm der Herzog von Chevreux und bat ihn um eine Prüfung der G.'schen Grundsätze. Bossuet merkte gleich, daß es eigentlich Fenelon sei, der endlich mit der Sprache herausrücke, und wenn er auch keineswegs pressirt war und noch weniger sich zeigte, sich in eine Angelegenheit zu mischen, die seine Diöcese gar Nichts anging, so willigte er doch im Grund sehr gerne in die dringenden Bitten des Herzogs, eine Untersuchung über sich zu nehmen, die so interessante Aufschlüsse zu liefern versprach. G. übergab ihm sofort ihre Bücher und auf Discretion auch das Manuscript, welches die Darstellung ihres Lebens enthielt. Es war Mitte August 1693; G. ging einstweilen auf das Land, während Bossuet sich nach Meaux begab, um dort in voller Ungestörtheit die ihm übergebenen Schriften gründlich zu prüfen. Er hatte sich bis dahin nicht viel mit mystischen Schriftstellern beschäftigt, und es waren ihm in dieser Beziehung nach seinem eigenen Geständniß nur die Briefe des heiligen Franz von Sales bekannt. Das konnte aber für einen Geist seiner Art kein Hinderniß sein, auch in diesem dunkeln Gebiete alsbald den Irrthum in allen seinen Schlupfwinkeln zu erkennen, und sehr frühe stand ihm die Ueberzeugung in voller Klarheit fest, daß er es in seiner Lectüre mit offenkundigen Ausschreitungen, ja Verirrungen zu thun habe. Umsonst suchte G. brieflich auf sein Urtheil zu wirken; noch von Meaux aus verbot er ihr ihre Gnadenmittheilungen [1]), und in einer Conferenz, die am 30. Januar 1694 Statt

1) Man vergleiche, was im ersten Artikel über diesen Punkt und den vorgeblichen apostolischen Beruf der G. überhaupt beigebracht worden ist.

hatte, entwickelte Bossuet der G. Alles, was ihm nach einer sorgfältigen Prüfung an ihren Grundsätzen anstößig erschien. Es waren zwanzig Punkte, über welche er Erklärungen verlangte; in etlichen gelang es der G., Bossuet zufrieden zu stellen, in den meisten nicht, und sie mußte sich bequemen, so schwer ihr das auch fiel, in den entscheidenden Fragen Unterwerfung zu versprechen. In Betreff des mündlichen Gebetes und der Verpflichtung zu demselben erklärte sie erst auf die förmlichsten Drohungen hin, daß sie ihren häretischen Ansichten über diesen Gegenstand entsagen wolle. Umsonst machte G. in einem Brief an Bossuet den Versuch, eben in den Punkten, wo sie Bossuet hatte nicht genügen können, ihre Lehre noch nachträglch zu rechtfertigen; in einem zwanzig Seiten langen Schreiben vom 4. März verbreitete sich der Bischof noch einmal mit ebensoviel Klarheit als Ruhe über alles Irrthümliche in ihren Schriften; und G. überzeugte sich nun schnell, daß ihre Zauber nicht bis an diesen ernsten dogmatischen Geist reichen. Sie brach rasch ab und zog sich von Bossuet wieder vollkommen zurück.

Es war ein großes Anliegen für den Bischof von Meaux gewesen, nachdem er jene Besprechung mit G. gehalten, zu Fenelon zu eilen, um sich zu überzeugen, ob es denn möglich sei, daß ein Mann, vor dem er so unbedingte Hochachtung hegte, wirklich diese alles Maaß überschreitende Mystik theilen und billigen könne. Zu seinem großen Erstaunen aber hatte Fenelon in der That für Alles Entschuldigungen, indem er Manches ohne Weiteres in Schutz nahm, und bei Anderem geltend machte, daß man bei einer Frau nicht den Buchstaben urgiren und jedenfalls von ihren Büchern keinen Schluß auf ihre inneren Gesinnungen machen dürfe. Bossuet erzählt später, daß er das Zimmer

Fenelons erschüttert wieder verlassen habe, und wer wollte bezweifeln, daß er über die Beziehungen seines Freundes zu einer Sache, wie die der G. war, sich fortan jedenfalls sehr ernste Gedanken machte? — Es kann auf den ersten Blick auffallen, warum Bossuet, nachdem doch die Geheimnisse des neuen Quietismus sich fast vollkommen vor ihm entschleiert, nicht sofort zur unerbittlichen Bekämpfung einer Sache schritt, die er wenigstens später für wichtig genug hielt, um an ihre Unterdrückung die Ruhe seines Lebens und die ganze Kraft seines Genies zu setzen. Wie wir früher schon berichtet, beobachtete Bossuet, nachdem seine Verhandlungen mit der G. ihr Ende erreicht, tiefes Stillschweigen. Allein so sehr wir daran festhalten, daß Bossuet schon in dieser ersten Beschäftigung mit den Ansichten der G. ihre Unhaltbarkeit erkannte und auch wohl ihrer Beziehungen zu den Grundsätzen des anderwärts aufgetauchten Quietismus sich hinlänglich bewußt wurde; — es versteht sich von selbst, daß ein voller Ueberblick über die Sachlage auf das erste Mal doch nicht zu gewinnen war. Verhängnißvolle Irrthümer, wie große Wahrheiten lassen sich erst aus einer gewissen Entfernung recht überschauen und wenn wir auch über irgend eine Sache von Anfang an mit voller Entschiedenheit den Stab gebrochen, so bedarf doch selbst der begabteste Geist seine gewiesene Zeit, um die ganze Tragweite der Lüge zu ermessen, der wir gegenüberstehen. Aehnlich erging es auch wohl Bossuet mit den gefährlichen Sätzen, auf die er in den Büchern der G. gestoßen war. Was dann diese letztere selbst betrifft, so glaubte er zweifelsohne, daß die Irrthümer, in die sie verstrickt war, doch mehr nur unorganisch um den Mittelpunkt einer im Ganzen frommen Gesinnung liegen und daß es solchen

Personen gegenüber genüge, in der Weise des Beichtvaters belehrend einzuschreiten und Unterwerfung unter die Belehrung zu verlangen. In der That hielt er, solange er damals mit den Angelegenheiten der G. sich zu beschäftigen hatte, diesen Standpunkt ein und daher rührte es, daß er am Schluß selbst zu einem günstigen Zeugniß für G. sich bereit erklärte, die es bei allem innern und geheimen Eigensinn an äußern Versicherungen des Gehorsams nicht hatte fehlen lassen. Freilich hatte es mit der G., wie Bossuet nicht entging, noch eine andere Bewandtniß; sie erschien in ihren Schriften als der Mittelpunkt einer mystischen Richtung, und wie wir wissen, war sie das auch. Aber wie nahe lag es einem Fremden, anzunehmen, daß dahin zielende Aeußerungen in ihren Büchern entweder geradezu auf Rechnung ihrer eitlen Einbildung zu setzen seien oder doch nur gewisse vereinzelte Sympathieen, wie sie z. B. Fenelon für G. zu hegen schien, zu ihrer Voraussetzung haben? —

Wie dem aber immer sei, so viel ist sicher, daß zur Zeit, als G. plötzlich eine Commission zur Untersuchung ihrer Sitten und ihrer Lehre verlangte, Bossuet derjenige Theologe war, dem vor Allen ein Urtheil in dieser Sache zustand; und es muß als durchaus lobwürdig bezeichnet werden, daß Maintenon sich in der vor sie gebrachten Angelegenheit hauptsächlich und zuerst an ihn wandte. In der Unterredung, die zwischen Beiden Statt hatte, gelangte bald ein ganz bestimmter Plan zur Reife, der in den folgenden Thatsachen seinen Ausdruck fand. Es wurde der G. bedeutet, daß man auf eine Prüfung ihrer Sitten nicht eingehen könne, da dieselben von Niemand ernstlich angefochten seien; daß man aber in eine neue Unter-

suchung des Lehrpunktes willigen wolle. Ohne die Unwahrheit zu sagen, konnte Maintenon versichern, daß man das Letztere sogar mit Vergnügen thue. Wir schweigen von dem allgemeinen Interesse, das sie sowohl als der Bischof von Meaux für die Reinerhaltung des Glaubens trug. Maintenon dachte ganz besonders durch Einleitung dieses Processes die persönliche Schuld wieder gut zu machen, die sie durch langjährige Protection der G. vor der Kirche auf sich geladen haben konnte; und selbst Bossuet hatte wohl bei der Sache einen ähnlichen speciellen Gewissensgrund; es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß wenn er auch noch über die Person der G. und ihre Freunde nicht viel anders dachte, als früher, ihm doch die Irrthümer, die er einst zu untersuchen gehabt, nach Jahresfrist bereits noch viel verderblicher erschienen, als ehemals, und somit eine Gelegenheit mit Freuden von ihm begrüßt wurde, die es ihm möglich machte, sich mit voller Entschiedenheit und öffentlich gegen dieselben zu erklären. Und noch ein anderweitiges Motiv hatten Bossuet und Maintenon, auf die fragliche Untersuchung mit Freuden einzugehen. Beiden lag Fenelon und wohl auch sonst der Eine und Andere sehr am Herzen. Maintenon insbesondere trug sich mit dem Plan, den Erzieher der Kinder Frankreichs, für den sie wirklich eine sehr große und reine Verehrung trug, durch ihren Einfluß bald auf einen bischöflichen Stuhl zu befördern. Eine Untersuchung, die mit einer Verwerfung der Lehre der G. enden mußte, schien ganz geeignet, Fenelon, mochte sich nun G. selbst entscheiden wie sie wollte, nicht nur überhaupt für die Wahrheit zu retten, sondern insbesondere auch aus einer Bahn herauszureißen, auf welcher er samt seinen Freunden in nicht gar zu langer Frist sich „unmöglich" machen mußte. — Doch fassen wir

den Faden der Erzählung wieder auf! Indem man die Untersuchung auf die Lehre beschränkte, bedeutete man der G. zu gleicher Zeit, daß man ihr begreiflicher Weise nur ein rein geistliches Gericht gewähren könne. Zur Berufung in dasselbe schlug G. den Bischof von Chalons, Herrn von Noailles, den nachmaligen Cardinal, und den Superior von St. Sulpice, den uns schon bekannten Tronson vor. Von beiden Männern hoffte sie für ihre Sache. Der Erste, eine fein geschnittene und schmiegsame Gestalt, weniger durch Gelehrsamkeit und Schärfe, als durch abgerundete und zarte Bildung glänzend, brachte zum Mindesten keine Befangenheit zu der Untersuchung mit; ja seine Verbindung mit Fenelon, vielleicht auch der Umstand, daß seine Base in die Angelegenheiten der G. verwickelt war, ließen die Betheiligten von seiner Seite eine positive Geneigtheit zu einer milden Entscheidung vermuthen. Tronson, ein ächte priesterliche Erscheinung, ein Charakter, der aus seinem Glauben lebend, trotz einiger Irrungen unbefleckt und von allen Parteien hochgeachtet durch die kommenden Verwicklungen hindurchgieng, war Fenelon mit einer väterlichen Liebe zugethan, und dieß, sowie das ganze innerliche Wesen des Superiors von St. Sulpice mochte wohl nicht minder die Erwartung nähren, daß auch von seiner Seite Nichts zu befürchten sei. — Der König genehmigte die Vorschläge der G. und fügte zu den beiden Männern, — was von Anfang an ausgemachte Sache war, — als Dritten und als Präsidenten der Commission den Bischof von Meaux. — Die Commissäre eröffneten ihre Thätigkeit Anfangs Juli mit einem längeren Verhör, das sie mit Mad. G. anstellten. Sofort mußte dieselbe ihre gedruckten Werke herausgeben und auf Anbringen Bossuets fügte sie dazu noch das Manuscript ihres

Lebens. Eine Apologie, die sie Mitte September an ihre Richter einsandte, bildete das letzte Actenstücke des Processes. — Die drei Commissäre hatten mit der Lectüre dieser verschiedenen Schriften bis Ende September zu thun und die eigentlichen Sitzungen konnten nicht vor Anfangs Oktober beginnen. Zum Orte derselben wählte man aus Rücksicht für den leidenden Tronson Issy, das Landhaus von St. Sulpice. Ein Plan für ihre Verhandlungen war von den Commissären bald gefunden. Sie kamen nämlich in dem Gedanken überein, eine Reihe von kurzen und präcisen Artikeln aufzustellen und in ihnen theils die gesunde kirchliche Lehre über die in Frage stehenden Puncte zu formuliren, theils die derselben widerstrebenden aftermystischen Behauptungen zurückzuweisen. Damit konnte man hoffen, der nächsten den Konferenzen vorgezeichneten Aufgabe in befriedigender Weise zu genügen. Die Berathungen der Commission stießen indeß auf manche Klippen. Kaum begonnen, wurden sie an Harlay verrathen. Man hatte die ganze Sache sorgfältig vor ihm zu verbergen gesucht; als Oberhirte der Diöcese, in welcher die quietistische Bewegung hauptsächlich spielte, war er ja eigentlich vor jedem Andern zur richterlichen Entscheidung über dieselbe berufen; und doch verbot es seine bekannte damalige Haltung, ihn zu den Conferenzen beizuziehen. In der Absicht die Commission zu sprengen, censurirte der Erzbischof auf die erste Kunde von deren Existenz die Schriften von G. und Lacombe. Indeß hatte dieser Schritt nicht den gewünschten Erfolg; Bossuet erklärte einfach, daß damit die Aufgabe der Commission, bestimmte Grundsätze in den strittigen Fragen festzusetzen, keineswegs erledigt sei und Harlay mußte dem weitern Verlauf des Processes ruhig zusehen. — Aber die

Verhandlungen hatten auch ihre innern Schwierigkeiten. Im Schooße der Kommission selbst machten sich nämlich Differenzen geltend.

Was dieselben hervorrief, war der Umstand, daß es Fenelon gestattet war, wenigstens schriftlich auf den Gang der Berathungen einzuwirken. Bossuet hatte denselben, indem er ohne Zweifel dabei einem deutlichen Verlangen entgegenkam, ersucht, die Früchte seiner umfassenden mystischen Studien der Commission nicht vorzuenthalten und die fruchtbare Feder Fenelons sandte sofort an dieselbe Memoiren über Memoiren, die Tronson im Auszug seinen Collegen vorzulegen übernahm. Bossuet selbst nun ließ sich durch dieselben in seiner Auffassung der Streitpunkte nicht erschüttern, so sehr sich auch Fenelon Mühe gab, in Betreff der Liebe und des Gebetes eine Anschauung zu forciren, die Bossuet entschieden entgegentrat. Die Schriften und Briefe des Abbé bestärkten ihn vielmehr nur in seiner Ueberzeugung, daß es hohe Zeit gewesen sei, an Versuche zu denken, denselben aus seinen Verbindungen herauszureißen. Im Uebrigen beobachtete er seinem Freunde gegenüber ein fast vollkommenes Stillschweigen, indem er, gestützt auf die Versicherungen des unbedingten Gehorsams, an denen es Fenelon nicht fehlen ließ, sich der zweifellosen Erwartung hingab, daß derselbe sich endgiltig doch der Auctorität der Commission fügen und die Angelegenheit so am Leichtesten zu einem befriedigenden Ende sich enwickeln werde. Noailles und Tronson, wenn auch in der Hauptsache mit Bossuet einig, standen den Memoiren Fenelons etwas anders gegenüber. Sie waren bemüht, dem Andringen desselben so viel als möglich Rechnung zu tragen, vielleicht weil sie doch in einigen Dingen ihm beistimmten, zweifels-

ohne, weil sie die Widerstandskraft Fenelons höher anschlugen, als dieß Bossuet that. Indessen vereinigten sich die Commissäre doch gegen das Ende des Jahres auf dreißig Sätze, und fügen wir hinzu, Bossuets überwältigender Geist war auch hier stark genug, die ihm entgegentretenden Schwierigkeiten zu überwinden und im Wesentlichen seine Anschauung über die einzelnen Fragen durchzusetzen. Aber die Conferenzen sollten nicht schließen, ohne noch durch ernstere Debatten erschüttert zu werden. — Fenelon war am 4. Februar 1695 zum Erzbischof von Cambray ernannt worden. Man hegte also auch in den Kreisen, von welchen der Anstoß zu dieser Beförderung ausging, wie Bossuet, die Ueberzeugung, daß für seine Person im Ernste Nichts zu fürchten sei, und es war für Maintenon eine aufrichtige Genugthuung, durch keine Rücksicht mehr von einer glänzenden Anerkennung so glänzender Verdienste sich zurückgehalten zu sehen. Kurz nach der berührten Ernennung kam man auf den Gedanken, Fenelon sich an den zu Ende gehenden Conferenzen noch förmlich betheiligen zu lassen. Wie konnte der neue Erzbischof die Gerüchte, die über ihn gegangen, besser zurückweisen und wie hinwiederum besser gebunden werden, als indem er die entworfenen Artikel förmlich mitunterzeichnete? Beides ist so einleuchtend, daß man sich versucht fühlt zu vermuthen, man habe eben, um diese Absicht zu erreichen, die Nomination auf Cambray etwas beschleunigt. Mag dem sein, wie ihm wolle, die Sache ging jedenfalls anders, als man gedacht hatte. Gestützt auf das Bewußtsein, zur Mitentscheidung nunmehr berufen zu sein, machte er die in seinen Memoiren entwickelten Ideen mit um so größerer Energie geltend, und nachdem er dem Entwurfe Bossuets einen eigenen

ohne weitern Erfolg gegenübergestellt hatte, erhob er wenigstens gegen einzelne Punkte des ersteren, Noailles und Tronson gegenüber, eine so lebhafte Opposition, daß dieselben sich nicht unbedeutend beunruhigt fühlten und Fenelon nur durch ein eigenes Memoire und eine Acte der Zustimmung zu der Lehre des Kardinal Berulle ihre Verstimmung wieder zerstreuen konnte. Indeß bestand Fenelon darauf, daß die dreißig Artickel jedenfalls erweitert würden, und wenn er auch nicht so glücklich war, eine förmliche Entscheidung über das passive Gebet [1]) durchzusetzen, so willigte doch Bossuet endlich, wenn auch ungern in vier neue Artikel (d. Art. 12. 13. 33. 34), welche als theilweise Concessionen an die Anschauung Fenelons über das passive Gebet und die uninteressirte Liebe gelten konnten; und ähnlich erlitt der Artikel 29 (früher 27) eine Modification, in welcher einer Behauptung Fenelons über die traditionelle Mystik Folge gegeben wurde. Wir kommen auf diese Punkte noch zurück. Es scheint, daß Fenelon nur sehr wenig mit Bossuet unmittelbar debattirte und daß die beiden andern Commissäre das Geschäft über sich nahmen, Bossuet zu den genannten Zugeständnissen zu bewegen, vielleicht ohne daß sie es nur wagten, ihm den eigentlichen Grund ausdrücklich zu nennen, der sie zu diesen Unterhandlungen bestimmte. Endlich am 10. März wurden die 34 Artikel unterzeichnet von Bossuet, Noailles, Fenelon und Tronson. Ein Entwurf von sieben Artikeln, in welchen Bossuet seine Auffassung über das passive Gebet noch formulirt hatte, wurde

---

1) Das Gebet der passiven Contemplation, die höchste Erscheinung der mystischen Andacht, die mit demjenigen zusammenfällt, was wir im ersten Artikel unter dem Namen des innern Gebetes zur Darstellung gebracht.

nicht mehr Gegenstand einer gemeinsamen Entscheidung, und die Commissäre trennten sich, nachdem sie — mit Ausnahme Fenelons — fast dreiviertel Jahre, freilich mit vielen Unterbrechungen, mit einander conferirt hatten.

Ueberblicken wir nunmehr mit einem flüchtigen Blick die Sätze, über die man sich in Issy vereinigte. Die neunundzwanzig ersten derselben beziehen sich hauptsächlich auf die contemplative Andacht und zwar bestimmen die Artikel 1—19 noch ohne ausdrückliche Beziehung auf die außerordentlichen Arten des Gebetes, was in allen und jeden innern Verhältnissen von einem rechtgläubigen und wahrhaft frommen Christen festgehalten und beobachtet werden müsse; die Artikel 21—29 aber gehen auf das passive Gebet direct ein, und wenn es auch, wie wir bemerkt, zu keiner Festsetzung seines eigentlichen Wesens kam, so wurde dasselbe unter Anwendung der zuvor festgestellten Grundsätze doch in einer Weise umschrieben, welche die gröbsten Irrthümer der Quietisten abzuschneiden, ganz geeignet war. — Die zweite Gruppe der in Issy festgestellten Sätze, nämlich die Artikel 31—34 behandeln die Lehre von der unintereſſirten Liebe. Artikel 20 und 30 endlich hängen mit den andern nicht unmittelbar und organisch zusammen: der erstere sagt, daß es keine apostolische Tradition gebe, als die von der Kirche anerkannte und ausgesprochene — also keine Geheimlehre; der letztere hingegen nimmt die Mutter Gottes vor Allem aus, was über Concupiscenz, Unvollkommenheit und Sünde in den einzelnen Thesen behauptet worden war. — Im Einzelnen traten die Commissäre dem einen Hauptsatz der G.'schen Theorie [1]) in der Art entgegen, daß sie in den Artikeln 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. erklärten, man sei verpflichtet, in

1) Vgl. diese Zeitschrift 1856. p. 288 seq.

jedem Stand (auf jeder Stufe der Andacht oder Vollkommenheit), wenn auch nicht jeden Augenblick, die Acte des des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu erwecken, und insbesondere eines solchen Glaubens, der Christus unsern Erlöser ausdrücklich umfasse und in sich schließe; ebenso sei man gehalten, stets und überall, wenn auch nicht immer in der gleichen Weise, die Begierlichkeit zu bekämpfen; und Artikel 9. 10. und 11 declarirten ausdrücklich, indem sie die Folgerung aus dem Bisherigen zogen, daß die heilige Indifferenz in etwas ganz Anderem, als in einer die christliche Hoffnung aufhebenden Gleichgültigkeit bestehe, daß die genannten Acte keineswegs die Vollkommenheit stören und daß der Christ nicht darauf warten dürfe, ob sie Gott nicht selbst durch eine besondere Gnade in ihm erwecke. In Artikel 12 und 13, die man Fenelon zu lieb aufnahm, wurde übrigens zugestanden, daß man unter diesen Acten weder nothwendig methodische noch auch gewaltsame verstanden wissen wolle und daß auf der höchsten Stufe des Gebetes die Liebe alle diese Acte in sich schließe, indem sie dieselben beseele und deren ausdrückliche Uebung verlange, wenn sie auch in ihrer Besonderheit nicht in das Bewußtsein treten. Die Artikel 14. 15. 16. 17. 18 wendeten diese Erklärungen auf die Beurtheilung der Vorbilder an, die uns die Heiligen hinterlassen und die von den Quietisten vielfach mißachtet wurden. Die Artikel 24. 25. 26 sind einfache Applicationen der bis jetzt besprochenen Lehrbestimmungen. Man sieht leicht, daß diese Sätze alle gegen jene Consequenz der Theorie vom innern Gebet gingen, die wir in zweiter Linie nahmhaft gemacht und die auf eine Dispensation der „Vollkommenen“ von den gewöhnlichen Uebungen der Frömmigkeit herausläuft. Die nächste und

erste Consequenz, vermöge der G. vom innern Gebet glaubte, dasselbe bestehe in einem perpetuirlichen einigen und einfachen Act, wurde umgestoßen durch Artikel 19, und was das erste Centraldogma selbst betrifft, so anerkannte zwar Artikel 21 die außerordentlichen Gebetsweisen, insbesondere auch das passive Gebet an, vorausgesetzt, daß dieselben nie den genannten Acten feindselig entgegentreten; aber die zwei folgende Sätze 22 und 23 erklärten zugleich ausdrücklich, daß in diesen außerordentlichen Dingen die Vollkommenheit wesentlich gar nicht bestehe. Hieher gehören auch Artikel 27 und 28, die den Wahn zurückweisen, als sei mit irgend einer Stufe der Vollkommenheit die Gabe der Prophezie oder gar ein apostolischer Stand verbunden, als kommen derlei außerordentlichen Gnadenführungen Gottes überhaupt so gar häufig vor und als sei es nicht stets die Kirche, die nach den unwandelbaren Regeln der heiligen Schrift und Tradition über dieselben zu urtheilen habe. Artikel 29 fügte hinzu, daß es möglicherweise vielleicht hin und wieder Seelen gebe, die Gott ganz allein führe und denen Nichts weiter vorzuschreiben sei; daß aber hierin am leichtesten Täuschung sich einschleiche — (daß die erleuchtetsten Mystiker Nichts davon wissen, hatte Bossuet ursprünglich geschrieben) — und daß solche Dinge mit dem Wesen der Vollkommenheit Nichts zu thun haben. — Die Lehre von der uninteressirten Liebe, wie wir uns erinnern, der zweite Brennpunkt in der Anschauung unserer Mystiker, fand ihre Corrective, sofern sie dem Verlangen nach Vollkommenheit und der ewigen Seligkeit zu nahe trat, theilweise schon in den Artikeln 5. 6 und 9; denn dieses Verlangen war bei den Quietisten auch aus formellen Gründen, sofern es zu den Acten der reflectirten Frömmigkeit gezählt

wurde, in Mißcredit und mußte deßwegen von den Commissären schon an jener Stelle bejaht und in Schutz genommen werden. Ebenso ist das in Art. 14 u. 15 aus der Geschichte Beigebrachte auch vollkommen gegen die uninteressirte Liebe gerichtet und beweisend.

Die Artikel 31—33 gehen aber noch genauer und ausdrücklich auf diesen Punkt ein. In den beiden ersten wird gesagt, daß der geistliche Leiter solche Seelen, die zur Verzweiflung an ihrem ewigen Heil sich versucht finden, zur heiligen Hoffnung zurückzuführen habe und daß wir überhaupt niemals das Strafgericht der göttlichen Gerechtigkeit wünschen, sondern schrankenlos nur in unserem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit sein dürfen. Im folgenden Artikel erklärte man übrigens auf Fenelons Andringen, daß es eine fromme, durch das Beispiel der Heiligen bestätigte und unter Voraussetzung einer besondern Gnade wahrhaft vollkommenen Seelen nützliche Uebung sei, Gott ihre volle Unterwerfung anzutragen, auch wenn er sie — wie sie verblendet von der Versuchung vielleicht wähnen — der ewigen Seligkeit, — nur aber seiner Gnade und Liebe nicht berauben wolle. Hinzugefügt wurde, daß mit dieser Uebung allen den Acten, die oben als dem Christenthum wesentlich bezeichnet wurden, nicht entgegengetreten werden dürfe, und im folgenden und letzten Artikel, daß begreiflich mit Anfängern in der Frömmigkeit anders verfahren werden müße, als mit solchen, die in der Vollkommenheit angelangt seien.

Man sieht leicht, wenn man die entwickelten Sätze überblickt, daß die von G. vertretene Anschauung auf den wichtigsten Puncten damit allerdings zurückgewiesen war; und was sich unmittelbar an die Conferenzen anschloß, die Verhandlungen mit Madame G. selbst schienen nicht minder

die Erwartung zu rechtfertigen, die man auf den Proceß gesetzt, indem man von ihm eine Erledigung der quietistischen Streitigkeiten hoffte. G., die seit Januar 1695 in einem Kloster zu Meaux sich aufgehalten und hier wie gewöhnlich Alles für sich zu interressiren gewußt, sprach am 15. April ihre Unterwerfung unter die Artikel von Issy in einer Acte aus, die ihr Bossuet dictirte. Der Letztere hatte seine Ansicht über die innern Dispositionen der Frau noch immer nicht geändert und ließ sie demnach in diesem selben Schriftstück erklären, daß sie im Uebrigen niemals die Absicht gehabt habe, im Gegensatz zu der Kirche etwas zu glauben oder zu lehren. Weiterhin unterzeichnete G. die Ordonnanz des Bischofes, in welcher er unter Beziehung auf die Artikel die Irrthümer des Molinos, Malaval, Lacombe und auch die in den Schriften der G. vorkommenden, doch ohne den Namen der Letzteren zu nennen, censurirte. Sie unterschrieb hier mit einer Restriction, die in ihrer Fassung noch weiter ging, nämlich die Erklärung aussprach, daß sie nie einen der von Bossuet verworfenen Irrthümer gehabt habe [1]. Uebrigens konnte auch das in den Augen Bossuets nicht viel verfangen; denn, wenn G. diejenige war, für die sie Bossuet hielt, und auf ihre Gesinnung angesehen, in einem so äußerlichen Verhältniß zu ihren Verkehrtheiten stand, so war es auch nicht zu verwundern, wenn sie selbst denkend die letztern nicht durchdrang und sie in einem irgend fremden Gewand vollends gar nicht wieder erkannte. Am 1. Juli stellte ihr der Bischof, nachdem sie ihm noch

1) Hier ist Alles unsicher und controvertirt. In den Streitschriften Bossuets und Fenelons finden sich Aeußerungen, die einander geradezu widersprechen; die gegebene Darstellung schien der Wahrheit am Nächsten zu kommen.

einmal alles Gute, besonders in Paris sich nicht aufzuhalten versprochen, ein ehrenvolles Zeugniß aus, communicirte sie am darauffolgenden Tag und erlaubte ihr von Meaux sich nun zu entfernen. Er selbst reiste nach Versailles zurück. — Wir würden uns übrigens doch täuschen, wenn wir glaubten, daß Bossuet mit den Resultaten der Conferenzen nach dieser wesentlichen und ersten Richtung ganz zufrieden gewesen sei. Augenscheinlich hatte die positive Lehre, die in den Artikeln vorgetragen worden, nicht nur ihre Lücken, sondern hin und wieder sogar etwas Schwankendes und Unbestimmtes; das war für einen dogmatischen Geist, wie Bossuet, Stachel genug, an die Ausarbeitung einer abgerundeten und durchaus präcisen Theorie zu denken; und dieser Reiz wurde noch durch die Erwägung verschärft, daß die im Allgemeinen verurtheilte und in Guion niedergeschlagene Richtung möglicherweise sich doch an einzelne Ausdrücke der Artikel anklammern könne und jedenfalls gründlich sich nur überwinden lasse, wenn auch die Controverse auf ihre letzten Gründe zurückgeführt werde. So entstand in ihm bald nach dem Schluß der Conferenzen der Plan, ein Buch über die verschiedenen Stufen des Gebetes zu schreiben und war es vermessen von Bossuet, wenn er davon sich die definitive Beendigung der Streitigkeiten versprach? — Wir wissen, daß die Conferenzen ganz besonders auch auf Fenelon berechnet waren. Auch nach dieser Richtung mochte Bossuet die Absicht für erreicht und nicht erreicht halten. Fenelon war jetzt in die Schranken jener Artikel gestellt; allein diese Artikel waren an einzelnen Stellen durch den Einfluß Fenelons doch sehr dehnbar gefaßt worden, und wenn auch Bossuet immer noch nichts Ernstliches von Fenelon fürchtete, so fühlte er es

doch wohl, daß er diesen glänzenden Geist noch nicht eigentlich aus seinen Bahnen gerissen und daß noch etwas geschehen müsse, um denselben an jene Grundsätze zu bannen, die er für die allein gesunden hielt. Es scheint auch, daß er, von ähnlichen Gedanken influenzirt, also von einer Vorsicht geleitet, die fast an Mißtrauen grenzte, alle Briefe aufbewahrte, die ihm Fenelon während der Conferenzen geschrieben und in denen derselbe so oft die Versicherung seines Gehorsames ausgesprochen hatte. Ueberdieß hatte Fenelon mit der Richtung und insbesondere mit deren Mittelpunkt, Mad. G. noch in keiner Weise äußerlich gebrochen, und während der Bischof von Chalons schon am 25. April, wie Bossuet, mit den Artikeln und einer Ordonanz vor seine Diöcese trat, scheint Fenelon gar keine Hoffnung gegeben zu haben, seinerseits einen ähnlichen Schritt zu thun. Um in beiden Beziehungen auch mit Fenelon zum Abschluß zu gelangen, beschloß Bossuet, denselben um die Approbation seines Buches über das Gebet zu bitten. Diese konnte derselbe wohl nicht versagen, und dann war ein großer Geist für die Wahrheit in präcisester Gestalt gewonnen, was seit der Ernennung Fenelons auf den erzbischöflichen Stuhl für Maintenon und Bossuet nur um so wünschenswerther war. — Der neu ernannte Erzbischof selbst hätte die ganze Angelegenheit wohl am Liebsten ruhen lassen, zufrieden, durch die Klippen der Conferenzen glücklich hindurchgesteuert zu sein. Wenn wir von einigen Briefen über die brennenden Fragen, die in die Oeffentlichkeit kamen, absehen wollen, so bestand das Einzige, was er noch in der Sache that, darin, daß er unmittelbar, nachdem die Conferenzen geschlossen worden, Tronson und Noailles eine weitläufige Erklärung der 34 Artikel und sofort eine Schrift

enthaltend die traditionellen Zeugnisse für die in der Erklärung entwickelte Auffassung überreichte. Beide Actenstücke, gegen einzelne Aeußerungen Bossuets gerichtet, wurden ohne weitere Einwendung, entgegengenommen. — In den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Fenelon und Bossuet war eine merkliche Erkaltung noch nicht eingetreten. Ob dieselben auch in jenem bedenklichen Stadium angelangt waren, in welchem ein rasches und gründliches Erlöschen der Liebe ebenso möglich ist, als ihre ungetrübte Fortdauer, so machte sich doch Bossuet noch eine aufrichtige Freude daraus, der Consecrator Fenelons zu sein. Die feierliche Handlung ging vor sich den 10. Juni 1695 zu zu St. Cyr in Gegenwart der Maintenon und der Enkel Ludwigs XIV. — Wie schnell sollte sich die Scene ändern! — Fenelon begab sich unmittelbar nach der Consecration in seine Diöcese; da er aber trotz seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Cambray sein Amt als eines Erziehers der Kinder von Frankreich beibehalten mußte, werden wir ihm bald wieder in Versailles begegnen.

G. hatte, wie wir gehört, von Bossuet Anfangs Juli die Erlaubniß erhalten, von Meaux sich wiederum zu entfernen: sie that dieß mit einer ungebührlichen Eilfertigkeit, als gälte es nach glücklich vollbrachtem Spiel so rasch als möglich das Weite zu suchen; aber das war das Mindeste; sie reiste von Meaux unmittelbar nach Paris, machte sich daselbst trotz aller Versprechungen wohnhaft, suchte ihre alten Verbindungen auf, und es scheint, daß das quietistische Treiben überhaupt wieder mit frischer Regsamkeit begann. Freilich war G. bemüht, sowohl ihren Aufenthalt als ihre Thätigkeit so viel möglich geheim zu halten; aber bald hatten Maintenon wie Bossuet Kunde von der Sache und das war

die erste große Enttäuschung, die der Letztere in unserer Angelegenheit erfuhr. Er erkannte jetzt auf einmal mit voller Klarheit, daß die ganze bisherige Procedur noch in einem viel höheren Grade hinter der beabsichtigten Wirkung zurückgeblieben sei, als er sich selbst gesagt hatte. Daß G. seine verhältnißmäßig gute Meinung von ihr schonungslos Lügen gestraft, das konnte an und für sich verschmerzt werden; aber nachdem einmal die quietistische Richtung gezeigt, wie tief sie in das Leben eingedrungen und wie wesentlich sie an die Person der G. als ihr Haupt und ihre Meisterin sich anschloß, mußte es Bossuet auf das Lebhafteste verdrießen, daß er die Sache etwas zu leicht und zu theoretisch genommen, insbesondere, daß er G. zu wohlfeilen Kaufes, ohne förmlichen Widerruf, ja mit einem ehrenvollen Zeugniß, das dieselbe zu ihren Gunsten vorzuweisen nirgends verfehlte, von sich hatte gehen lassen. Mit einem richtigen Instinct ahnte jetzt Bossuet die volle Gefahr und in demselben Verhältnisse, als ihm die Umrisse des Feindes mehr und mehr sichtbar wurden, befestigte sich in ihm der Vorsatz, denselben sofort auf Leben und Tod zu bekämpfen. Nicht nur mochte er von nun an in seinen schriftstellerischen Plan den Gedanken aufnehmen, mit unerbittlicher Strenge gegen G. und ihre Anschauung aufzutreten; er war mit Maintenon derselben Ansicht, daß es Zeit sei, gegen G. Gewalt zu gebrauchen und auf ihre Freunde das schärfste Auge zu haben. — Fenelon kehrte im November 1695 nach Versailles zurück. Noailles war unterdessen (am 19. August), Metropolit von Paris geworden. — Bald erfuhr der Erzbischof von Cambray, daß man von Neuem mit G. sehr unzufrieden sei; aber auch jetzt noch sprach er von ihr, bloß um sie zu vertheidigeu und so schloß er sich selbst die Augen,

um zu sehen, was am Hofe unzweideutig vorging und zu welchen Schritten man entschlossen sei. Er verließ Versailles wieder vor dem Christfeste, wohl ein wenig unangenehm berührt von gepflogenen peinlichen Unterhaltungen, aber nichts Besonderes ahnend, vielmehr immer noch der glücklichen Hoffnung lebend, daß die aufgeregten Wellen sich schon allmählig vollkommen beruhigen werden. Bossuet hatte er längst die Approbation seines Buches zugesagt, — die Sache beunruhigte ihn nicht; das Buch konnte ja jedenfalls nicht gegen die Artikel von Issy verstoßen. Auch während des genannten Aufenthaltes zu Versailles sprach er in einer Weise von dieser Approbation, aus der man deutlich sieht, daß er nichts Wesentliches von derselben fürchtete. Bossuet aber legte seit den neuesten Erfahrungen nur um so mehr Gewicht auf den Schritt, zu dem er Fenelon bringen wollte, aus Gründen, die unmittelbar einleuchten, besonders aber auch darum, weil die Sache, wie sie Bossuet jetzt ansah, nicht einmal mehr dem Scheine nach die Gunst eines solchen Prälaten genießen durfte. — Wenige Tage nach der Abreise Fenelons war man endlich so glücklich, G. in ihrem Schlupfwinkel aufzufinden und zu verhaften. Sie wurde nach Vincennes geführt und Noailles verlangte nun von ihr einen bestimmten Widerruf; um das gleich hier zu bemerken, leistete sie denselben, am 28. August des folgenden Jahres, indem sie eine Formel unterschrieb, welche Tronson redigirt hatte. — Die Nachricht von der Verhaftung der G. scheint auf Fenelon einen erschütternden Eindruck gemacht zu haben; nicht als hätte ihn das Schicksal der unglücklichen Frau, für die er allerdings eine große Theilnahme trug, in eine gar zu gewaltige Aufregung versetzt: — die Binde war auf einmal von seinen Augen gefallen; er

erkannte jetzt, wie thöricht es von ihm war, von Frieden und Ruhe zu träumen zu gleicher Zeit, als die Gegner sich zu einem neuen und noch energischeren Kampfe rüsteten. Jetzt wurde ihm Alles deutlich, besonders aber eine Sache, daß der Bischof von Meaux mit seiner Approbation ihm gar nichts Anderes zumuthe, als sich unter das caudinische Joch zu beugen und die G., die er so lange hochgeachtet, samt ihrer Doctrin in bester und schärfster Form zu desavouiren. Mit großer Raschheit und Entschiedenheit beschloß er, die Approbation zu versagen, entstehe daraus, was da wolle. Mit dem nämlichen Augenblick war auch die letzte Spur jener Intimität erloschen, mit welcher er seit so vielen Jahren an Bossuet gehangen hatte. So sind solche Naturen, wie Fenelon war. Neben einer großen Weichheit des Gemüthes, die besonders gerne in Briefen überfließt, wohnt, wenn auch nicht viel an die Oberfläche tretend, die größte Selbstständigkeit des Charakters, und so innig wie ehrlich die Unterwerfung ist, mit der sich das Herz an eine fremde Gestalt anlehnt, die eigene Ueberzeugung, die im Mittelpunkt des Geistes ruht, spricht, wenn es zum ernstlichen Handeln kommt, doch gewöhnlich das letzte Wort; ja sie ist es, welche die Empfindung, ohne sie je zur Heuchelei zu erniedrigen, doch zu einem Mittel macht, ihren Intentionen zu dienen, und wie oft ist es Thatsache, daß solche schmiegsame Naturen viel mehr herrschen, als beherrscht werden? Es ist wahr, sie vermögen es auch, manchen Widerstand, ja manche und selbst schwere Kränkungen zu ertragen, aber dieß Alles nur bis auf einen gewissen Punct, wo sie endlich, vielleicht zuletzt noch durch ein Kleines bestimmt, unerbittlich losfahren; dann zeigt es sich, daß wenn auch Alles verziehen, doch Nichts vergessen

worden, und die Empfindung verbindet sich mit dem gereizten Ich nur noch, um demselben die ganze Tiefe und Breite der geschehenen Unbill auszumessen; alle Weichheit ist weg; man glaubt vor einem andern Charakter zu stehen; und kommt dann dazu noch ein gewandtes Denken und eine bewegliche Sprache, so findet sich oft kein Mensch mehr, der im Stande wäre, selbst die alles Maaß überschreitende Erregtheit mit einigem Erfolg — nicht zu beschwichtigen, sondern auch nur ihres Unrechts zu überweisen.

Umsonst suchten die Freunde Fenelons, Tronson und Noailles, denselben in seinem einmal gefaßten Entschluß, die Approbation zu verweigern, wankend zu machen, umsonst wiesen sie selbst auf die Cabale hin, die bereits am Hofe sich gegen ihn zu bilden im Begriff war. Er ließ Bossuet in den kalten Briefen vom Monat Mai bereits ahnen, was er im Sinne führe. An den Hof wieder zurückgekehrt, wo er seine Stellung schon fast vollkommen untergraben fand, versammelte er am 2. August in Tronsons Haus außer dem Superior die beiden Herzoge von Beauvilliers und Chevreux, den Erzbischof von Paris und den Bischof von Chartres. Er überreichte hier, alle Versuche ihn umzustimmen, von Neuem zurückweisend, ein Memoire, in welchem er seine Verweigerung der Approbation mit der Ungerechtigkeit, die er gegen G. begehen würde, mit dem Schimpf, der auf seine Person fiele und mit dem Umstand motivirte, daß es sich um keine Frage der Kirche gegenüber handle, daß er seine Orthodoxie in den angeregten Punkten schon bewiesen habe und noch beweisen werde. Man wußte gegen die entwickelten Gründe endlich Nichts mehr vorzubringen und Noailles übernahm es, das Memoire an Madame Maintenon zu überbringen. Zu

gleicher Zeit versprach Fenelon, — dahin zielt seine letzte Anspielung, — in einem öffentlichen Werk sich ein für allemal zu purificiren, und der Erzbischof von Paris, obwohl von der ganzen Angelegenheit auf's Peinlichste berührt und insbesondere alle die widerwärtigen Folgen ziemlich deutlich vorhersehend, erklärte sich auch damit einverstanden, indem er nur bat, nicht gegen Bossuet und nicht vor Bossuet zu schreiben. Dem Letztern sandte Fenelon das Manuscript, das er wohl erst in Versailles erhielt und das wirklich, wie er sich gedacht, sehr scharf gegen G. sich ausließ, nachdem er es im Uebrigen nur flüchtig gelesen, wieder zurück mit der decidirten Erklärung, er vermöge das Buch nicht zu approbiren aus Gründen, die der Herzog von Chevreux ihm auseinandersetzen werde. Bossuet stand vor einer zweiten großen und nicht weniger bittern Enttäuschung: Fenelon war im entscheidenden Augenblick ihm wieder entschlüpft; noch mehr, er hatte sich offen von ihm abgewandt und machte die beste Miene, der förmliche Protector der verfolgten Richtung zu werden.

Hatte Bossuet die Sache auch längst geahnt, sie traf ihn immerhin noch schmerzlich genug; aber zugleich war er auch über seine künftige Stellung zu Fenelon vollkommen im Klaren. Noch standen beide eine Zeit lang schweigend einander gegenüber. Bossuet wußte noch Nichts von dem Buche, das Fenelon bei jener Conferenz in Aussicht gestellt hatte. Dasselbe ging seiner Vollendung sehr rasch entgegen; denn Fenelon hatte sich entschlossen, hauptsächlich nur eine geschichtliche Darstellung der Grundsätze der Heiligen über die ventilirten Fragen der Mystik zu geben, und dazu benützte er jenes zweite Memoire, das er nach den Conferenzen von Issy Noailles und Tronson übergeben

hatte. Anfangs October brachte er sein Werk bereits von Cambray, wohin er wahrscheinlich noch im August zurückgekehrt war, nach Paris, und man muß gestehen, daß er es an keiner Vorsicht fehlen ließ, um ja sicher zu gehen. Er las das Buch mit Noailles und Beaufort, dessen Generalvicar; darauf las es Noailles noch einmal für sich und endlich noch Tronson und Pirot, Doctor der Sorbonne, seit zwanzig Jahren Corrector der Thesen und Bücher und unter Harlay Untersuchungsrichter in Sachen der G. Fenelon änderte, was immer Anstand erregte, und zuletzt erklärte sich Alles mit dem Buch zufrieden. Ende Januar erschien es im Buchhandel unter dem Titel: **Les Maximes des Saints.** Die Freunde des vor dem Christfest nach Cambray zurückgekehrten Fenelon hatten die Herausgabe beeilt, weil Bossuet von der Sache Wind erhalten und gegen Noailles alsbald die Drohung ausgesprochen hatte, er werde das Buch, über dessen Charakter er sich keineswegs täusche, mit Beschlag belegen lassen.

Wie wir sehen, hat er das Erscheinen desselben nicht hindern können, und noch im nämlichen Jahre wurde es in Lyon, 1698 in Amsterdam, 1699 in Wesel nachgedruckt. Dieses Buch aber vollendete das Unglück Fenelons. Unbegreiflicher Weise blieben in demselben trotz der gründlichen Kritik, welche dasselbe passirte, Sätze stehen, die, man kann das nicht läugnen, dem Quietismus den wesentlichsten Vorschub leisten mußten. Fenelon trug in den **Maximes** die Lehre vor, daß das passive Gebet die That der reinsten und vollkommensten Liebe sei, während die Meditation und überhaupt die ordinären Gebetsformen Sache der unvollkommenen Seele seien, und wenn er auch mit Ausnahme der Behauptung, daß die contemplativen Seelen zuweilen

die distincte Anschauung Jesu Christi verlieren, und hin und wieder eine volle Trennung des untern und obern Theiles unserer Seele vorkomme, alle Consequenzen dieses Vordersatzes von sich wies, so stand er doch, wie man leicht sieht, zu denselben in einer sehr bedenklichen Verwandtschaft. Zum Zweiten verkündete Fenelon in seinen **Maximes** — und das bildet wohl den Nerv derselben — den Preis einer uninteressirten Liebe, neben der die Hoffnung und das Streben nach der Seligkeit und Allem, was zu derselben disponirt, nicht mehr unangetastet bestehen konnte, ja einer Liebe, die unter gewissen Verhältnissen selbst bis zum absoluten Opfer dieser Seligkeit vorwärts gehen dürfe. — So mußte das Buch Fenelons nothwendig der Gegenstand der heftigsten Angriffe werden, und der Verfasser hatte mit demselben, statt zu beschwichtigen und sich zu purificiren, nur den Sturm gegen seine Person und seine Stellung erst recht heraufbeschworen. Um die **Maximes** dreht sich fortan der ganze Streit; die **Etats d'orcison** von Bossuet, die wenige Tage nach denselben erschienen, treten mehr in den Hintergrund der Scene.

Die Bewegung, welche die **Maximes** hervorriefen, war eine ungemeine. Von allen Seiten erhob man sich gegen dieselben und selbst die Freunde des Erzbischofs trauten ihren Augen nicht, als sie diese gefährlichen und irrthümlichen Behauptungen lasen, und offenbarten ihm ohne Scheu ihren tiefen Schrecken. Mitten im Aufruhr aber stand, die Situation fast allein ganz beherrschend, der zürnende Bossuet. Daß er sofort seine Stimme erheben werde, war allgemein klar. Die Jesuiten machten einen Versuch, ein offenes Zerwürfniß zu verhüten und Bossuet versprach dem Pater La Chaise, Fenelon privatim freund-

schaftliche Bemerkungen über sein Buch zu schicken. — Aber es sollte anders werden. — Fenelon kam Anfangs Februar nach Versailles zurück; es war schon so weit mit ihm gediehen, daß sein Erscheinen nur Verlegenheit bereitete. Mit einer Ruhe und einer Energie, die überraschen muß, traf er seine Maaßregeln, um zu retten, was noch zu retten war. Er bat Madame Maintenon um eine Conferenz mit ihm und dem Erzbischof von Paris. In dieser richtete er zwanzig Fragen an den Letztern, in welchen er den aufgeregten Urtheilen des Tages gegenüber den wahren Hergang der Sache von den Conferenzen von Issy an darzustellen und zu zeigen suchte, auf welcher Seite, der seinigen oder der Bossuets mehr Schuld sich finde. Zuletzt verbreitete er sich über die Genesis seiner **Maximes** und die Kritik, welcher er dieselben unterworfen, um zu beweisen, daß er auch hier von einer groben Schuld freigesprochen werden müsse. Noailles befand sich in der peinlichen Nothwendigkeit, alle diese Fragen zu bejahen. In derselben Conferenz erklärte Fenelon, sein Buch einer nochmaligen Prüfung unterstellen zu wollen, aber unter der Bedingung, daß man einfach nur entscheide, ob dasselbe censurwürdig sei oder nicht und daß Bossuet von der Prüfung ausgeschlossen werde, indem man höchstens seine versprochenen Bemerkungen über die **Maximes** dabei berücksichtige. Im März formulirte er diese Bedingungen zu einem eigentlichen Memoire, das Noailles entgegennahm und zu beobachten versprach. Der König, den man jetzt erst über die Angelegenheiten Fenelons unterrichtete, war auf das Aeußerste darüber verstimmt, aber genehmigte eine Untersuchung der **Maximes** in der von Fenelon vorgezeichneten Grenzen. — Wenn aber Bossuet schon in den nun bekannt werdenden Verhandlungen

Fenelons mit Noailles über die **Maximes** einen Versuch des Ersteren zu erblicken glaubte, den schwankenden Erzbischof an sich zu ziehen, dagegen ihn selbst zu isoliren; so konnte er jetzt nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich um nichts Geringeres als seine Ausschließung von dem Kampfplatz, zum Mindesten vor der Entscheidung handle. Wir finden es groß an dem Bischofe von Meaux, daß er es nicht verschmähte, selbst auf Umwegen sich der Controverse wieder zu bemächtigen, welcher er allein vollkommen gewachsen war.

Indem er erklärte, daß er seine Bemerkungen mit andern Bischöfen erst vereinbaren müsse, trat er von Mitte April an mit Noailles und dem Bischofe von Chartres in Conferenzen zusammen, und bald hatte er in denselben sich die erste Stimme verschafft. Fenelon mußte so mitansehen, wie sein ganzer Plan zu scheitern drohte, und die Untersuchung, voraussichtlich auch die Entscheidung über sein Buch thatsächlich eben in die Hände, die er meistens hatte umgehen wollen, zu gerathen im Begriff stand. Entschlossen und gewandt, wie er sich in dem ganzen Kampf zeigte, wußte er indessen auch dießmal ein Mittel zu finden, Bossuet Schach zu bieten. Nachdem er vielleicht — jedenfalls ohne Erfolg — durch eine einlenkende Schrift an den Bischof von Chartres die Conferenz zu sprengen gesucht hatte, schickte er den 27. April, mit Vorwissen des Königs, sein Buch an den apostolischen Stuhl. Damit war die ganze Situation geändert. Wenn auch die förmliche Einleitung der Untersuchung in Rom noch lang auf sich warten ließ, so war doch mit dem Augenblick, da die Sache an das höchste Forum der Kirche gebracht worden, den Bischöfen die Möglichkeit abgeschnitten, sich weiter als richterliche Instanz zu

geriren, geschweige denn eine definitive Verwerfung über die **Maximes** auszusprechen. In einem einzigen Fall konnten sie, so lange Rom die Untersuchung noch nicht begonnen, sich der Angelegenheit noch bemächtigen, wenn nämlich Fenelon sich freiwillig herbeiließ, mit den Bischöfen über sein Buch zu conferiren; aber allen derartigen Versuchen von Seite Bossuets hielt er unerschütterlich die Erklärung gegenüber, daß, wenn der Streit in Frankreich noch ausgetragen werden wolle, Noailles, Tronson und Pirot mit ihm zu einer Berathung zusammentreten sollen, wie man ihm feierlich versprochen habe. Fenelon urtheilte ganz richtig, daß er, wenn er Bossuet zu Willen war, alle Vortheile seiner Appellation aufgebe und als Angeklagter zu einer Retractation würde gedrängt werden. Aber Bossuet hatte so sehr des immer etwas ungewissen Noailles sich versichert, daß derselbe es nicht wagte, auf die einst von ihm acceptirten, nun wieder geltend gemachten Forderungen Fenelons einzugehen und der Letztere selbst, als er am 18. Juli endlich eine Privatconferenz mit Noailles und Tronson erzwang, hatte keineswegs mehr die ernstliche Absicht, eine Prüfung der **Maximes** in der früher beschriebenen Weise zu beginnen; — Noailles wäre längst nicht mehr für ihn zu brauchen gewesen; stellte doch derselbe an ihn ganz unumwunden die Forderung eines förmlichen Widerrufs; — warum es Fenelon zu thun war, das waren die Bemerkungen Bossuets, die ihm immer noch nicht mitgetheilt waren, kennen zu lernen, um in Rom, wohin sich allmählig alle Blicke wandten, sich dagegen zu vertheidigen. In der That stellte Fenelon am 25. Juli an den König, nachdem noch ein Vermittlungsantrag des Bischofs von Chartres gescheitert war, die Bitte, nach Rom gehen zu dürfen, um dort seine

Angelegenheiten zu betreiben und am 29. wandte er sich auch an Maintenon, damit sie sein Gesuch beim König unterstütze. Ludwig XIV. aber, nachdem er am 26. an den heiligen Vater einen von Bossuet redigirten Brief gerichtet, in welchem er das Buch des Erzbischofs als ein sehr schlechtes und gefährliches bezeichnete und ihn versicherte, daß er seine ganze Gewalt gebrauchen werde, um die Entscheidung des apostolischen Stuhles zur Anerkennung zu bringen; — ertheilte Fenelon am 1. August den Bescheid, daß er ihm nicht erlauben könne, sich nach Rom zu begeben und daß er in seine Diöcese verbannt sei. Sein Sturz war jetzt ein vollkommener. — Die Conferenz der Bischöfe aber schloß ihre Thätigkeit, — was als das allein noch Angemessene erscheinen konnte, — mit einer vom 6. August datirten Declaration, die im Manuscript dem Nuntius zur Beförderung nach Rom übergeben, Ende September aber in lateinischer Sprache in Paris veröffentlicht und über ganz Europa verbreitet wurde. In derselben motivirten die Bischöfe diesen ihren Schritt mit der öftern Berufung Fenelons auf die 34 Artikel von Issy, gaben einen geschichtlichen Ueberblick über die Angelegenheit und widerlegten die Maximes Schritt für Schritt, indem sie besonders deren Widerspruch gegen die besagten Artikel von Issy hervorhoben. Ohne Zweifel war das die Substanz jener von Bossuet redigirten Bemerkungen. — Und nun stehen wir an der Schwelle eines der großartigsten Processe, den die Welt vielleicht je gesehen hat. Das Tribunal in Rom; der Beklagte ein Erzbischof, den der apostolische Stuhl liebt und in Ehren hält; zur Rolle des Klägers herabgedrückt gleichfalls ein Bischof, das erste theologische Genie des Jahrhunderts; hier wie dort Talent und Entschlossenheit im Ueberfluß,

Bossuet unterstützt durch die Zustimmung der ersten Prälaten Frankreichs und den Willen eines übermächtigen Fürsten, Fenelon dagegen getragen von jener Sympathie, welche dem Verfolgten niemals fehlt; beide Partheien bei dem richterlichen Stuhl durch eigene Geschäftsträger vertreten, Fenelon durch den ihm geistes- und gemüthsverwandten Abbé von Chanterec, Bossuet durch seinen leidenschaftlichen Neffen, gleichen Namens und den nicht minder heftigen, jedoch gelehrten Abbé Phélippaux; der Schauplatz aber, auf dem Kläger und Beklagter gegen einander plaidiren, Frankreich selbst, Bossuet hier über alle Mittel gebietend, seine Stimme, so oft er wollte, in öffentlicher Schrift erschallen zu lassen, Fenelon dagegen, durch die ungemeine Fruchtbarkeit und Gewandtheit seines Geistes die Hemmnisse, die ihm der Druck seiner Arbeiten im Geheimen und in der Entfernung [1]) bereitete, leicht überwindend; als Zuschauer aufmerkend endlich fast ein ganzes Volk, einen Hof, wie den Ludwigs XIV, an seiner Spitze, ja selbst England, Deutschland und Italien auf den Ausgang des großen Kampfes lebhaft gespannt.

Die ersten Plänkeleien zwischen Bossuet und Fenelon beschäftigten sich mit einem öffentlich gewordenen Brief des Letztern, in welchem er über seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl sprach. Unter dem Namen eines Doctor griff Bossuet die dießfalligen Aeußerungen an. Das war der erste offene und unmittelbare Angriff von seiner Seite gegen den Erzbischof von Cambray. Fenelon respondirte darauf in einem zweiten Schreiben, das gleichfalls in die Oeffentlichkeit kam.

1) Die meisten Schriften Fenelons wurden in Lyon oder Brüssel gedruckt.

Indeß richtete sich das Hauptaugenmerk bald auf die Vorgänge in Rom. Die Declaration bildete in dem Proceß ganz naturgemäß so zu sagen die Anklageschrift, und noch im August ließ Bossuet zur Entwicklung und Begründung derselben seine **Summa doctrinae** als Manuscript nach Rom abgehen, in welcher er die Lehre der **Maximes** und ihre Consequenzen, sowie die zur Vertheidigung der **Maximes** vorgebrachten Behauptungen Fenelons behandelte und zurückwies. Von Fenelons Seite lief unterdessen seine schon angedeutete Antwort auf die ihm von Noailles mitgetheilten Bemerkungen ein, ein Actenstück, mit dem er thatsächlich bereits der Declaration entgegentrat; und etwas später zur Begründung seiner Anschauung eine Abhandlung über den hl. Franz von Sales. — Am 12. October 1697, nachdem auch noch die **Maximes** in einer lateinischen von Fenelon selbst gefertigten Uebersetzung in Rom angelangt waren, nahmen hier die Verhandlungen ihren Anfang. Die mit der Untersuchung beauftragte Commission bestand aus acht Examinatoren, denen bald noch zwei weitere beigefügt wurden. Mitte October schickte Fenelon noch seine ausdrückliche Replik gegen die Declaration und Ende November seine Antwort auf die Mitte October öffentlich gewordene **Summa doctrinae** — Beides als Manuscript — nach Rom.

Indem Fenelon so auf alle Angriffe erwiederte, vergaß er übrigens nicht, eine naheliegende Pflicht zu erfüllen, d. i. seine Diöcese von dem Processe über die **Maximes** zu unterrichten. Er that dieß in einer Ende October öffentlich erscheinenden Pastoralinstruction, welche sich über die Geschichte und Lehre der **Maximes**, besonders über die uninteressirte Liebe verbreitete und der er die Bulle gegen Molinos und die 34 Artikel von Issy anhängte. Bossuet

ließ auch diese Gelegenheit nicht vorüber, die Lehre Fenelons von der Liebe zu bekämpfen und griff die Pastoralinstruction mit seiner sehr umfassenden **Préface sur l'instruction pastorale** . . auf das Lebhafteste an.

In Rom ging die Untersuchung inzwischen ihren Gang. Bossuet wünschte sammt dem Hofe, daß die Censurirung von Irrthümern, die er für ebenso evident als verhängnißvoll hielt, so rasch, als möglich erfolge; schon vor Beginn der Sitzungen drängte er zur Eile und Mitte October erneuerte er seine Mahnungen. Rom aber hielt fest an seiner traditionellen Bedächtigkeit und Gemessenheit. So ging das Jahr 1697 seinem Ende entgegen und immer verlautete aus der ewigen Stadt noch von keinem Resultat. Bossuet ließ den König gegen den Nuntius seine Ungeduld aussprechen; aber auch das führte nicht zu dem gewünschten Ziel. Rom antwortete würdig, die Zumuthung der Eilfertigkeit von sich ablehnend. Der Mißmuth wuchs bei der klägerischen Partei, als Anfangs Februar vom jungen Bossuet sogar die Meldung einlief, daß Fenelons Partei an den Sieg denke und Bossuet verfaßte nun das königliche Memoire an den Nuntius, in welchem Ludwig XIV. sehr energisch zu erkennnen gab, wie unendlich viel ihm an dem Buch Fenelons, d. h. seiner Censurirung liege. Die Posten aus Rom wurden aber nicht befriedigender; in einem Brief vom 1. April berichtete der Neffe des Bischofs von Meaux, der Papst selbst habe in einer Audienz gegen ihn geäußert, die Sache sei keineswegs so klar, und die Aufregung Bossuets und des Hofes war jetzt im Begriff auf das Höchste zu steigen. — Unterbrechen wir hier kurz die Darstellung der Ereignisse, um die Schriften zu überblicken, die in dieser Zeit außer den bereits genannten zwischen Fenelon und

seinen Gegnern gewechselt wurden. Mitte October schickte Bossuet sein Buch: De quietismo nach Rom und Fenelon Mitte Januar als Manuscript seine Dissertation sur les véritables oppositions ... worin er mit Bezugnahme auf die Etats d'oraison seine und Bossuets Anschauung über die Liebe und das passive Gebet erörterte. Neben diesen beiden Schriften, die wie die früheren unmittelbar nach Rom gingen, steht aber noch eine Fülle anderweitiger Erzeugnisse der Polemik, die wir auf drei Gruppen zurückführen. Der Erzbischof von Paris hatte am 27. October eine Pastoralinstruction erlassen, in welcher er die Behauptungen des Quietismus über einen blos particulären Beruf zur Vollkommenheit, über die Möglichkeit einer absoluten sittlichen Vollendung auf Erden, die Tugendübungen, das Verlangen nach Seligkeit und die uneigennützige Liebe mit viel Glück zurückwies und verurtheilte. Fenelon war darin schonend aber sehr kenntlich behandelt. — Der Erzbischof von Cambray hatte Anfangs sich halb und halb mit dem Gedanken getragen, blos im Manuscript gegen seine Gegner sich vor Rom zu verantworten: aber er mußte bald davon abstehen; im December 1697 finden wir ihn eifrig beschäftigt, sogar seine im Laufe des Processes nach Rom schon gesandten Schriften noch nachträglich drucken zu lassen, und die Herausgabe der Dissertation sur les véritables oppositions reihte sich diesen Publicationen, von denen Paris Ende Februar erfuhr, unmittelbar an. — Auch gegen die besagte Pastoralinstruction, trat Fenelon im Februar 1698, kurz nachdem sie bekannt geworden war, in vier offenen Briefen an den Erzbischof von Paris auf. Schonungslos enthüllte er hier den Antheil des Letztern an seinem Buche und dessen treulose Haltung rücksichtlich einer zweiten Prüfung der

Maximes. In seiner gleichfalls öffentlichen Antwort vom Monat Mai gab nun auch Noailles eine Darlegung des Sachverhalts; aber er wußte den gewaltigen Streich, den ihm die Briefe Fenelons in der öffentlichen Meinung versetzten, doch nur zu pariren, indem er seinerseits auf die blinde Verehrung seines Gegners für Madame G. — mit einer unverkennbaren Absicht hinwies. Fenelons Erwiederung darauf vom Juni blieb Manuscript und wurde; wie wir sehen werden, unmittelbar nach Rom geschickt. — Im Ganzen aber erwuchs Noailles, der in der quietistischen Streitigkeit überhaupt Widerwärtigkeit um Widerwärtigkeit erfuhr, aus dieser heftigen Debatte nur eine neue Verlegenheit, durch die er sich nicht wenig compromittirt sah. — Einen zweiten Mittelpunct, um den die Polemik sich bewegte, bildeten die Divers écrits, welche Bossuet an die Antwort Fenelons auf die Declaration anknüpfend Ende Februar herausgab. Dieselben enthielten theils ältere Actenstücke, theils eine Darstellung der Lehre des hl. Franz Sales, eine Erörterung der in die Controverse einschlagenden Stellen der heiligen Schrift und eine Entwicklung der Gesichtspunkte, von denen aus die Aussprüche der Väter, Scholastiker und Mystiker über unsere Fragen zu beurtheilen seien. Im März erschien diese Sammlung lateinisch. Fenelon blieb die Antwort nicht lange schuldig; er trat gegen die sehr geharnischten Angriffe wiederum mit vier offenen sehr weitläufigen Briefen im April und mit einem während des Monats Mai hervor, indem er dabei aber vielleicht nicht einmal so bitter sich äußerte, als gegen Noailles. Bossuet replicirte Mitte Mai gegen jene vier ersten Schreiben und Fenelon schloß diese Polemik mit drei öffentlichen Briefen Ende August. — Ein dritter Gegner, mit dem

Fenelon um diese Zeit zu kämpfen hatte, war der edle Bischof von Chartres. Derselbe hatte für die Person Fenelons, wie schon aus dem Früheren hervorgeht, eine große Liebe; aber Nichts konnte ihn bestimmen, in der Lehre Neuerungen zu dulden, die ihm so gefährlich schienen. Am 10. Juni 1698 erließ er ein Pastoralschreiben gegen die **Maximes** und die Erklärungen, womit Fenelon sie zu vertheidigen gesucht hatte, indem er insbesondre gegen eine Liebe sich erklärte, welche die Hoffnung ausschloß und gegen eine Vollkommenheit, wie sie die Quietisten träumten. Fenelon antwortete erst Ende September in zwei Briefen; hatte aber das Mißgeschick, 700 Exemplare derselben in Paris von der Polizei confiscirt werden zu sehen. (18. October). Der Bischof von Chartres beobachtete fortan Stillschweigen; dagegen griff Bossuet Ende Januar 1699 unter dem Namen eines Theologen den ersten dieser beiden Briefe an und Fenelon vertheidigte sich hinwieder im März dieses Jahres, kurz vor seiner Censurirung. — So behauptete der Erzbischof von Cambray den Wahlplatz mit unerschrockenem Muth gegen die verschiedensten Gegner. Es versteht sich übrigens von selbst, daß keiner dieser drei Kämpfe ohne Einfluß und Eindruck auf Rom verblieb. Gewöhnlich wurden alle die genannten Schriften in lateinischer Uebersetzung dorthin an die betreffenden Agenten gesandt und diese sorgten mit größter Anstrengung, dieselben in die rechten Hände zu bringen. — Mit der Darstellung dieser Debatten sind wir aber vielfach schon über die verhängnißvolle Zeit hinausgekommen, in welcher den Hof wie Bossuet eine so tiefe Mißstimmung über den Gang des Processes zu ergreifen begann. Im Laufe des Monats Mai 1698 faßte endlich der König, auf Andringen

des jungen Bossuet den Entschluß, mit einer ernsten That zu zeigen, wie wenig er gesonnen sei, Milde und Nachsicht in der Angelegenheit eintreten zu lassen. Am 2. Juni wurde Abbé Beaumont, ein Neffe Fenelons, und Abbé Langéron, ein intimer Freund desselben, ihres Titels als Lehrer des Herzogs von Burgund verlustig erklärt, und Dupuy wie Leschelle, die sous-gouverneurs des Prinzen, ebenfalls zwei innige Verehrer des Erzbischofs, abgesetzt und vom Hofe verbannt. Nur Fleury entging einer ähnlichen Maaßregel, weil Bossuet für ihn intercedirte. — Kaum einige Wochen später veröffentlichte Bossuet, um den Eindruck dieses Schrittes noch zu vergrößern und Fenelon endlich ein für allemal niederzuschlagen, seine Rélation sur le Quiétisme. In diesem Werk brachte der Bischof von Meaux den ganzen Skandal im Leben und in der Lehre der G., so weit er ihn nur überschauen konnte, vor das große Publikum: er erzählte sofort, wie innige Verbindungen Fenelon mit der G. seit Jahren pflege, — wie alle seine Versuche ihn herauszureißen, mißlungen seien und ließ so Jedermann in einer recht piquanten Weise errathen, wo das Geheimniß des ganzen Kampfes stecke; nein, er ließ es nicht errathen, er verplauderte es gelegentlich, indem er Fenelon den Montanus einer neuen Priscilla nannte. — Die Sensation, die dieses Buch hervorrief, war eine ungeheure; fast wäre sogar Beauvilliers, der erste Hofmeister des Prinzen, dem erschütternden Schlage erlegen, der die Partei traf. — In Rom aber hatte der heilige Vater von dem Gewaltstreich, den der König gethan, nur mit tiefster Bekümmerniß Kenntniß genommen und man hatte sich sehr verrechnet, wenn man glaubte, ihm dadurch eine rasche Entscheidung zu Gunsten der klagenden Partei zu entlocken.

Anders war es mit der Relation; in ihr lag, das gab ihr ihre tiefste Bedeutung, eine Appellation an die öffentliche Meinung von Europa und so lange diese Relation unangefochten dastand, mußte das Gericht mit Nothwendigkeit zu einer eiligen Entscheidung in einer Sache sich fortgerissen fühlen, über deren Verwerflichkeit nach den jüngsten Enthüllungen fast keine Seele mehr zweifelhaft sein konnte. Aber Fenelon verlor selbst jetzt nicht die Fassung; er nahm den ihm hingeworfenen Handschuh auf, und um die Thatsachen sehen wir nun den heißesten Kampf entbrennen. Zwar ruhte auch in dieser Periode die dogmatische Controverse keineswegs; — wir erinnern daran, daß die oben geschilderten Debatten ja fast alle auch in diese Zeit hereinspielen; und Mitte August publicirte Bossuet eine neue bedeutende Schrift dieser Art: **De nova quaestione: Mystici in tuto, Schola in tuto, Quietismus redivivus**, wozu im September noch als Anhang zu den **Schola in tuto** die s. g. **Quaestiuncula** kam. Fenelon antwortete darauf im October und November, und von einigen weitern wissenschaftlichen Arbeiten werden wir noch zu reden haben. — Außerdem haben wir gesehen, daß auch schon zwischen Noailles und Fenelon die Thatsachen erörtert wurden. — Gleichwohl unterscheidet sich die Periode, in die wir nunmehr eintreten, von der vorhergehenden wesentlich dadurch, daß der Streit um das Geschehene über jeden andern prävalirt. Am 20. Juli sandte Fenelon seinen letzten Brief gegen Noailles, von dem wir schon berichtet, nach Rom, indem er wahrscheinlich unter dem Eindruck der Nachricht von der Relation, wie er es ja ungezwungen thun konnte, darin den Thatbestand vorläufig erörterte, und Ende Juni ließ er einige Exemplare des Briefes drucken, um sie eben-

dahin zu befördern. Am 11. Juli schickte er die Rélation einstweilen mit Glossen versehen an seinen Agenten. Ende August aber traf seine förmliche Antwort auf Bossuets Schrift ein, und was man fast für unmöglich gehalten hatte, Fenelon war so glücklich, durch dieselbe die schon beinahe verlorene Schlacht wieder herzustellen; ja man urtheilte in Rom und ebenso in Frankreich, sobald das Buch Fenelons bekannt wurde, daß er über seine Gegner sogar wesentliche Vortheile errungen habe. — Und wie war dieß Fenelon möglich? Wenn wir auch keineswegs für Alles einstehen, was Bossuet vorgebracht, insbesondere seine harte Anspielung auf das Verhältniß des Erzbischofes zu G. nicht für gerecht halten, so kamen die Thatsachen in seiner Darstellung doch verhältnißmäßig zu viel ungetrübterer Geltung als in der Fenelons. Allein Bossuet hatte sich, von den Verhältnissen gedrängt, zu einem Tone fortreißen lassen, mit dem man niemals Siege erficht, und dann konnte Fenelon, nachdem einmal dieser Boden betreten war, doch auch Manches gegen ihn vorbringen, was die öffentliche Meinung umstimmen mußte. Bossuet war, wie wir gesehen, erst allmählig zu einem erschöpfenden Verständniß der quietistischen Bewegung gelangt und sein anfängliches Benehmen in der Sache und gegen die Personen war noch keineswegs von der Anschauung durchdrungen, die ihn in den Tagen des Processes beseelte. — Das hauptsächlich benützte Fenelon in seiner Antwort. Er berief sich auf Bossuets Benehmen gegen G., während sie in Meaux war, und wie sie hier immer communiciren durfte, auf ihre bedingten Unterschriften und endlich das ehrenvolle Zeugniß, das ihr Bossuet mitgab. Die Argumentation Fenelons war nun einfach diese: Der Bischof von Meaux hat

diese ganze Zeit hindurch offenbar selbst noch nicht jene abentheuerliche Vorstellung von der G. gehabt; seine Darstellung in der Rélation ist also entweder eine reine Uebertreibung, erfunden, um den Gegner niederzuschmettern, oder wenn sie auch Wahrheit ist, so schickt es sich für Bossuet jedenfalls schlecht, nachdem er selbst so lange in die Irre gegangen, einem Mitbruder aus einer ähnlichen Täuschung ein Verbrechen zu machen und den Stein gegen ihn zu erheben. — Wenn es nun auch noch so sehr seine Richtigkeit hat, daß es ein großer Unterschied ist, ob man Schritt für Schritt in der Erkenntniß vorwärts schreitet, oder aber in Vorurtheilen verharrt; das Publicum sah Nichts als die Thatsache: Bossuet hat selbst einst über G. ganz anders gedacht, und damit war auch über das Schicksal der Rélation entschieden. Umsonst suchte Bossuet durch Bemerkungen zu der Réponse, die er Mitte October veröffentlichte, die Sache wieder zu seinen Gunsten zu wenden; so richtige Gesichtspunkte er geltend machte, der schlimme Eindruck ließ sich nicht mehr verbessern; und überdieß stimmte es wohl nicht streng mit der Wahrheit, wenn er immer und immer wieder zu beweisen sich abmühte, daß er von Anfang an in der quietistischen Sache Alles durchschaut; er übersah hier — was freilich nicht selten geschieht — die Stufen, in denen sein Urtheil über den Quietismus sich entwickelt hatte. Von andern Dingen, die noch bei dieser Gelegenheit verhandelt wurden, nehmen wir Umgang; was kann es z. B. Eigenthümlicheres geben, als um den relativsten Begriff von der Welt zu streiten, d. i. die Frage zu erörtern, ob man oft oder nicht oft mit einander spaziren gegangen sei? — Wir bemerken nur noch, daß Fenelon auch auf diese Remarques Bossuets im November antwortete und im

Dezember die diesfallsige Schrift veröffentlichte. Die Schaale neigte sich damit nur um so mehr zu seinen Gunsten. — Die großen Anstrengungen, die man in Paris gemacht, um eine Verurtheilung mit Gewalt hervorzurufen, waren die ein, wie die andere ohne Erfolg geblieben.

Unterdessen hatte die Commission zu Rom ihre Sitzungen geschlossen am 25. September 1698. Die Richter waren getheilt und die Sache konnte nach der gewöhnlichen Uebung fallen gelassen werden. Fenelon dachte ohne Zweifel auch schon an einen günstigen Ausgang des Processes. Allein der hl. Vater, bei aller Milde und Vorliebe für Fenelon, doch zuerst den Pflichten seines heiligen Amtes dienend, willigte ein, daß die Maximes zu einer nochmaligen Prüfung der Congregation des hl. Officiums übergeben wurden. Sie begann ihre Arbeiten am 19. November, indem sie wöchentlich zwei, von Mitte Dezember an auf Andringen Ludwigs XIV. drei Sitzungen hielt. Diese Verhandlungen aber nahmen einen Verlauf, daß Fenelon bald ahnen konnte, welches ihr Resultat sein werde.

In diese Zeit, in welche der Kampf um die Thatsachen noch hörbar hereingrollte, fällt die Abfassung des Werkchens: Les Préjuges décisifs . . ., das im Dezember verfaßt wurde und in welchem Fenelon aus Zugeständnissen seiner Gegner seine eigenen Behauptungen zu rechtfertigen suchte; ferner die Principales propositions . . . die zu gleicher Zeit nach Rom giengen, und in denen er die wichtigsten Sätze seiner Maximes so viel möglich mit Aussprüchen der Heiligen belegte. Beide Schriften, obwohl zunächst für Rom geschrieben, wurden bald nachher zur Oeffentlichkeit gebracht und Ende Januar replicirte Bossuet gegen die Préjuges, wie es scheint, unter dem Namen eines

Theologen, Anfangs März aber gegen die Principales propositions . . . mit seinen Passages éclaircis. Fenelon antwortete Mitte Februar gegen den einen Angriff und unmittelbar vor der Nachricht noch, daß er censurirt sei, gegen den andern, doch nur im Manuscript, das nach Rom ging. — Noch um ein Drittes drehte sich damals der Streit. Ende Dezember oder Anfangs Januar waren drei anonyme Schriften gegen Fenelon erschienen, ohne Zweifel von Bossuet herrührend; Mitte Januar sandte Fenelon seine Antwort dagegen nach Rom. — Alles, was in dieser letzten Periode geschrieben wurde, athmet tiefste Erregtheit. — Lenken wir indeß unsere Aufmerksamkeit wieder auf die Congregation des hl. Officiums. Fenelon erhielt immer bestimmtere Kunde, daß er sich auf das Schlimmste gefaßt machen müsse und daß das nämliche Jahr 1699, zu dessen Beginn er vollends förmlich von seinem Posten als Erzieher des Herzogs von Burgund abgesetzt worden war, ihm auch seine Censurirung bringen werde. Indessen bewahrte er seine volle Ruhe; denn so energisch er für seine Ansichten gekämpft hatte, so fest stand es ihm, dem Spruche Roms sich rückhaltlos zu unterwerfen. Mit der 37. Sitzung hatte die Congregation ihre Aufgabe vollendet und von 38 Propositionen, die den Gegenstand der Berathungen bildeten, waren 23 der Censur würdig erachtet worden. Die apologetischen Schriften Fenelons dagegen gingen trotz der Bemühungen seiner Gegner frei aus. Der heilige Vater beauftragte nun die Cardinäle Albani, Noris und Ferrari, das Decret zu redigiren, — lauter Männer, von denen sich — in den Grenzen des Erlaubten — eine milde Fassung erwarten ließ. Allein der Kardinal Casanate, ein Freund und Gesinnungsgenosse Bossuets, einer der haupt-

sächlichsten Gegner Fenelons in den Verhandlungen der Congregation das hl. Officiums, wußte sich die Berufung in die Commission zu erzwingen und alsbald drang er hier auf größere Strenge und Schärfe. Umsonst sandte der hl. Vater den Assessor der Congregation des hl. Officiums bei den genannten Cardinälen umher, um ihnen, besonders Casanate seinen Willen auszusprechen, daß der Erzbischof so viel möglich geschont werde. Die Differenzen im Schooße der Commission dauerten fort und es mußte am 3. März eine außerordentliche Congregation zusammentreten, um dieselben beizulegen. Hier aber siegte Casanate und das Decret wurde in seinem Sinn redigirt. Der Papst, immer noch bestrebt, den mildesten Weg zu gehen, berief nun den Kardinal Ferrari zu sich und besprach mit ihm einen ganz neuen Gedanken, den Plan nämlich, von einem Breve Umgang zu nehmen und in der Art der Concilien gewisse canones über die strittigen Fragen aufzustellen. Ferrari entwarf auch 12 solcher Artikel und am 5. März wurden dieseben an die Cardinäle vertheilt. Es ist schwer zu beschreiben, in welche Aufregung über dieses Vorgehen die Agenten Bossuets geriethen, die noch in der letzten Stunde den schon erfochtenen Sieg sich wieder streitig gemacht sahen. Der junge Bossuet fertigte unverzüglich einen außerordentlichen Kurrier mit der Botschaft nach Paris ab und Phélippeaux sandte noch am 6. an alle Cardinäle ein Memoire, worin er ihnen das Bedenkliche des ihnen angemutheten Schrittes auseinanderzusetzen suchte. Am 8. März kam der Plan zur Berathung, Casanate bekämpfte ihn aufs Lebhafteste und alle Stimmen vereinigten sich endlich, um die Erlassung des Breves zu verlangen. So wurde denn, nachdem den Tag zuvor Almosen ausgetheilt und Gebete

angeordnet worden waren, die Censur über die **Maximes** ausgesprochen den 9. März 1699. Als das fulminante Memoire Ludwigs XIV., in welchem Bossuet auf Grund der unterdessen eingetroffenen Nachrichten den König die bittersten Vorwürfe und die deutlichsten Drohungen erheben ließ, in Rom ankam, war die Verurtheilung Fenelons schon vier Tage alt. Am 25. März, am Feste Mariä Verkündigung gelangte die Kunde von der erfolgten Censur nach Paris; Fenelons Bruder nahm Extrapost nach Cambray und was weltbekannt geworden ist, der Erzbischof hatte Fassung und Seelengröße genug, um sein Predigtthema noch zu ändern und über den Gehorsam gegen die Kirche in den ergreifendsten Ausdrücken zu sprechen. Schon am 27. meldete er an Chanterac seine volle Unterwerfung; wenige Tage darauf kündete er dieselbe dem hl. Vater selbst an und am 9. April veröffentlichte er sein **Mandement**, in welchem er seiner Diöcese von der Censurirung seines Buches Nachricht gab und die Lectüre desselben allen seinen Gläubigen verbot. Einige Exemplare dieses Actenstückes sandte er nach Rom. Hier herrschte über diesen musterhaften Gehorsam allgemein die höchste Freude, so daß man sogar an ein dankendes Breve dachte, was übrigens unterblieb. — In Versailles selbst war man nach so ungeheuren und so leidenschaftlichen Anstrengungen ganz in der Stimmung, den errungenen Sieg unter der Erwartung zu finden, und Anfangs fühlte Bossuet in der That sich von dem Breve nicht vollkommen befriedigt, ja selbst die glänzende Unterwerfung des Erzbischofs schien ihm in den ersten Augenblicken nicht vollkommen genügend zu sein. Bald aber gab er sich zufrieden, der König dankte dem Papst in einem Schreiben vom 6. April und im Juli

wurde das Breve in der gewöhnlichen Form einregistrirt. — Damit hatte der Proceß sein Ende erreicht. — Wenn wir auf denselben noch einmal zurückblicken, so werden wir uns, so freudig wir uns auch zu seinem Resultate bekennen, doch kaum des Geständnisses erwehren können, daß in der ganzen Angelegenheit sich Einflüsse geltend gemacht, die es nie wagen sollten, in eine kirchliche Lehrentscheidung sich zu mischen. Insbesondere hat die Krone die ihr eigenthümliche Sphäre in der Sache ohne Zweifel weit überschritten. Gleichwohl wäre es sehr thöricht, wenn wir nicht mit voller Unbefangenheit in dem Breve vom 12. März die Stimme des heiligen Geistes erkennen wollten; denn wie die göttliche Providenz ihre Zwecke trotz der menschlichen Freiheit erreicht, so sind auch für den hl. Geist in Leitung der Kirche alle menschlichen Bemühungen, selbst die unstatthaften, nur Momente, die er zur Realisirung seiner Absichten gebraucht und wenn das ordnungsmäßige Organ gesprochen, so haben wir stets eine Entscheidung vor uns, die von ihm stammt. —

Wir sind bereits mit dem Inhalt der Maximes bekannt. Die Censur umfaßte ihre wesentlichen Gedanken, indem sie (Prop. 1—12. 18—20. 22. 23) die Behauptungen Fenelons über die uninteressirte Liebe, das absolute Opfer; und weiterhin (Prop. 14—17. 21) seine Auffassung des passiven Gebetes verwarf. Prop. 13, welche eine volle Trennung des niedern und höhern Theils der Seele Jesu Christi am Kreuze lehrt, war nur durch ein Versehen in die Maximes gekommen.

Um übrigens die Tragweite des Breves richtig zu beurtheilen, müssen wir noch genauer in's Detail gehen und insbesondere zeigen, was denn in demselben streng-

genommen censurirt ist. — Was die **oraison passive** und den **état passif** betrifft, so wurde hauptsächlich der Zusammenhang zurückgewiesen, in welchen Fenelon diese außerordentlichen Dinge mit der christlichen Vollkommenheit brachte; dann die Ansicht, daß im ersten Eifer der Contemplation und in der äußersten Versuchung die beschaulichen Seelen der distincten Anschauung Jesu Christi beraubt werden und endlich die Behauptung, als könnten in den heftigsten innern Prüfungen die beiden Seiten unseres Geistes so sehr aus einander treten, daß alle Bethätigungen des niedern Theiles unfreiwillig und darum auch nicht mehr imputabel seien. — Mit diesen Censuren ist nun aber offenbar die ganze Theorie, die sich Fenelon über unseren Gegenstand gebildet hatte, in ihrem Fundamente verworfen, und die Kirche hat nur Eines offen gelassen, nämlich die Frage, wie im Gegensatz zu Fenelon die passive Contemplation und ihr Unterschied zur activen positiv definirt werden müsse. Bossuet erklärte sich in Betreff dieses Punktes dahin, daß, während die Seele in der activen Contemplation discursive Acte einfach factisch nicht mehr hervorbringe, dieselbe in der passiven Contemplation, wo uns Gott durch eine **gratia gratis data** an sich ziehe, solche Acte gar nicht mehr hervorbringen könne. Wie man sieht, haben auch wir im Wesentlichen diese Ansicht in den vorliegenden Artikeln vertreten, und wir glauben, daß sie, wenn auch keine förmliche kirchliche Entscheidung, doch ohne Zweifel die Wahrheit für sich hat.

Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der Lehre von der Liebe, über welche das Breve sich ganz besonders verbreitete. In dieser Beziehung ist wohl zu bemerken, daß der apostolische Stuhl über die Begriffsbestimmung der

dritten theologischen Tugend an und für sich überhaupt Nichts, weder negativ noch positiv entschieden hat. Insbesondere steht es fest, daß Fenelons Anschauung von der Liebe, wonach dieselbe Gott nur um seiner selbst willen liebt und um so reiner ist, je mehr sie dessen absolute Eigenschaften zu ihrem Motiv hat, von der Kirche weder gebilligt noch verworfen worden ist. — Im Uebrigen bemerkt Deharbe [1]) mit vollständigem Recht, daß die Ansicht, als sei die Liebe Gottes um so vollkommener, je weniger sie auf seine relativen Eigenschaften, z. B. seine Güte und Barmherzigkeit gegen uns sich stütze, jedenfalls im Widerspruch mit der traditionellen Lehre der Schule stehe und in ihrer sittliche Tragweite sehr geeignet sei, die Frömmigkeit im christlichen Volke zu lähmen und auszutrocknen. Wohin kämen wir, wenn das Kreuz nicht mehr stets und überall vor unserer Seele stünde, mit seiner eindringenden Predigt: lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt? — Aber die Anschauung Fenelons leidet, was uns ihr Widerspruch zur Schule nicht minder zum Voraus erwarten läßt, auch an einem offenbaren theoretischen Fehler. Nur auf einem Mißgriffe, einer Schwäche der Speculation kann es beruhen, wenn man in der Thätigkeit Gottes ad extra mit der endlichen Form, in der sie sich vollzieht, nicht ihre volle Unendlichkeit und Absolutheit zu vereinigen weiß, wenn man in derselben so zu sagen ein Herabsteigen des göttlichen Wesens aus seiner eigenen Höhe erblickt und demgemäß dem Glauben huldigt, daß wir um so höher steigen in der Erfassung der Gottheit, je

---

1) Man vergleiche dessen vortreffliche Abhandlung: Die vollkommene Liebe Gottes. Regensburg 1856. Bei Pustet.

tiefer unter unsern Gesichtskreis alles Dasjenige sinkt, was dieselbe in der Zeit und im Verhältniß zu uns gewirkt hat.

So sehr wir uns übrigens gegen die in Frage stehende Ansicht von der christlichen Liebe erklären; von der Kirche ist Fenelon nur censurirt worden, insofern er diese Tugend zu der Hoffnung in ein Verhältniß setzte, wodurch die letztere mehr oder minder gefährdet wurde. Das Breve erklärt die Behauptung als einen Irrthum, als dürfe man in irgend einem Act der reinen Liebe die Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit ausdrücklich von sich weisen oder als gebe es gar einen Stand, wo es Regel sei, keine Acte der Hoffnung mehr zu erwecken.

Diese kirchliche Entscheidung läßt nun aber freilich für die positive Formulirung der wahren Relation zwischen Liebe und Hoffnung wiederum einen freien und weiten Spielraum. Fenelon selbst hat einen Versuch gemacht, jene Formel zu finden, — in seinen apologetischen Schriften, in denen er den strengen Standpunkt der Maximes verließ und der Sache der christlichen Hoffnung gerecht zu werden sich bemühte. Er anerkannte hier, daß diese Tugend allerdings der Liebe auf jeder auch der höchsten Stufe zur Seite stehen müsse, aber nur insofern sie selbst eine Frucht der Liebe ist, d. i. sofern sie nach der ewigen Seligkeit aus keinem andern Motiv verlangt, als um dem Willen und der Ehre Gottes damit zu dienen.

Man sieht, das ist noch ein kümmerliches Zugeständniß an die christliche Hoffnung. Aber so wenig wir in dieser Anschauung, die von einem selbstständigen Princip der Hoffnung noch immer lediglich Nichts weiß, eine befriedigende Lösung des Problems zu finden vermögen, so

darf doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Kirche, indem sie die apologetischen Schriften Fenelons, wie wir wissen, unangetastet ließ, offenbar auch die Theorie, die darin vorgetragen wird, freigab.

Auf völlig entgegengesetzter Seite steht Bossuets Versuch, das Verhältniß zwischen Hoffnung und Liebe zu bestimmen. Er behauptete nämlich geradezu, daß die Hoffnung ein wesentliches Moment in aller Liebe sei, oder um mit den Ausdrücken der Schule zu sprechen, daß die Liebe auf allen Stufen ihrer Entwicklung zugleich wohlwollend (die eigentliche caritas) und zugleich begehrend (Bezeichnung für die Hoffnung) sei. — Diese Auffassung fand nun freilich an den mannigfachsten Orten und selbst in Rom lebhaften Widerspruch; allein die Reclamationen, die man erhob, betrafen doch mehr nur die Form, in der Bossuet seinen Gedanken vortrug und nach welcher es scheinen konnte, als spreche er der caritas an und für sich, dieser Liebe Gottes aus reinstem Wohlwollen, alle und jede Selbstständigkeit ab. Das war aber nicht seine Meinung; bei ihm kommt vielmehr die Liebe wie die Hoffnung zu ihrem vollkommenen Recht: es galt ihm nur, ihren gegenseitigen Rapport und unter diesem Gesichtspunkt ihre gleichmäßige Relativität nachzuweisen; und indem er sagt, daß die Liebe stets amor benevolentiae und concupiscentiae sei, wollte er nur das dialectische Ineinandergreifen der beiden Bewegungen des gläubigen Herzens zur Darstellung bringen, der einen, in der es Gott, sein absolutes Ziel, um seiner selbst willen sucht, und der andern, in welcher es, sich selbst als relativen Lebenszweck setzend, nach Gott verlangt, um in ihm ewiges Genüge und unendliche Seligkeit zu finden. — Wir glauben, daß Bossuet, so verstanden, der

Wahrheit in dieser Frage sehr nahe steht, wenn freilich auch nicht gesagt werden kann, daß die Kirche zu Gunsten seiner Theorie eine Entscheidung getroffen habe. — Wir müssen es leider bei diesen Andeutungen bewenden lassen, indem eine weitere theologische Exposition über die den Quietismus berührenden Lehrpunkte die Grenzen der vorliegenden Arbeit überschreiten würde.

Wie wir schon im ersten Artikel bemerkt, verlief die aftermystische Bewegung, mit der wir uns bis jetzt beschäftigt, nachdem der apostolische Stuhl sein Breve erlassen, sehr rasch. Durch die Gefangennehmung der Guion ihres electrisirenden Mittelpunktes beraubt und ohne Zweifel bereits mehr bloße Theorie als mystischer Cultus, hing die Sache seit Jahren nur noch an dem Ansehen Fenelons. Er unterwarf sich dem kirchlichen Spruch, und nun ging die Partei unaufhaltsam auseinander. Fügen wir hinzu, daß Viele, indem sie die verhängnißvolle Bahn verließen, auch dem eigensten innern Antrieb gehorchten, alle Diejenigen nämlich, die wie Fenelon selbst es nie bis zu einem Widerspruch gegen die Kirche hatten treiben wollen.

Man hat sich häufig sehr bitter und sehr nachdrücklich über den Streit beklagt, den Fenelon und Bossuet mit einander geführt haben; es ist wahr, es kamen in diesem Kampfe Dinge vor, die man beklagen muß. Allein die Thatsache, daß in demselben eine Gefahr glücklich zurückgewiesen worden ist, welche die Gläubigen über kurz oder lang den ärgsten Ueberspanntheiten und Verirrungen in die Arme getrieben hätte, kann uns doch gewiß über einige Ausschreitungen in der Polemik trösten. Insbesondere müssen die Verehrer Fenelons den besagten Kampf ohne Zweifel segnen; hier war es, wo seine ganze geistige Individualität

42 *

jene Läuterung und Verklärung fand, ohne die es ihm nie möglich gewesen wäre, der erste Mann des katholischen Frankreichs zu werden, eine Säule der Wahrheit und der Kirchlichkeit.

Ruckgaber, Repetent.

II.

Recensionen.

1.

Der Prophet Malachi. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar von Dr. **Laur. Reinke,** Domcapitular und ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der königl. Academie zu Münster. Gießen, 1856. Ferber'sche Universitätsbuchhandlung. Preis 5 fl. 24 kr.

Die Einleitung verbreitet sich sehr ausführlich über die Person des Propheten, sein Zeitalter, seine Sprache und Darstellung, die Aechtheit seiner Weissagung, den Zusammenhang und Ideengang derselben und die alten und neuen Uebersetzungen und Commentare.

In Betreff der Person und Schicksale Maleachi's läßt sich nichts Sicheres ausmitteln, weil die dießfallsigen verschiedenen Angaben aus dem Alterthume aller Zuverläßigkeit entbehren. Ein Beweis ihrer Unzuverläßigkeit liegt schon in ihrer großen Verschiedenheit, indem einige den Propheten mit Serubbabel, andere mit Mordechai, andere mit Nehemia oder Esra identificiren, oder auch ihn nicht

einmal für einen wirklichen Menschen, sondern für einen Engel in Menschengestalt erklären. Hr. Reinke sucht die Unrichtigkeit dieser Angaben nachzuweisen und insbesondere zu zeigen, daß jedenfalls der Name מַלְאָכִי nicht ein bloßes Appellativum, etwa Amtsname, sondern nomen propr. sei, wahrscheinlich s. v. a. מַלְאָכְיָה (Bote Jehova's).

Das Zeitalter des Propheten verlegt Hr. R. in die Zeit nach Nehemia und sagt, daß er dießfalls mit Herbst übereinstimme, „der in seiner historisch-kritischen Einleitung in die hl. Schriften des A. Testamentes, Th. 2, Abth. 2, §. 70, S. 169 f. den Malachi in die Zeit nach Nehemia setzt" (S. 32). Allein an der citirten Stelle der Herbst'schen Einleitung heißt es wörtlich: „In welchem Zeitpunkte nun Malachi geweissagt habe, ist kaum zu bestimmen; der vom Propheten geschilderte Zustand des Volkes macht es mir wahrscheinlich, daß dieß kurz vor dem Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra geschehen sei." In der That müssen wohl gegen die Zeit Esra's hin die Zustände in Jerusalem und Juda ungefähr von der Art gewesen sein, wie sie in Maleachi's Schrift geschildert oder vorausgesetzt werden. Daß namentlich in der Feier des Gottesdienstes und in der bürgerlichen Verfassung und Rechtspflege Manches zu tadeln und zu verbessern war, daß es an der Befolgung und selbst an der erforderlichen Kenntniß des Gesetzes fehlte und insbesondere ehliche Verbindungen zwischen Israeliten und Heiden nicht selten waren, erhellt aus Esra 7, 12 ff. 9, 1 ff. Insofern spricht der Inhalt von Maleachi's Buch nicht gegen, sondern vielmehr für Herbst's Ansicht. Wir müssen derselben aber noch aus einem andern Grunde beistimmen. Fl. Josephus nämlich, auf dessen Aussagen in Betreff des hebräischen Bibelkanons auch Hr.

R. selbst großes Gewicht legt, versichert, daß dieser Kanon zur Zeit des Artaxerxes Longimanus zum Abschlusse gekommen und von den nachher noch entstandenen Schriften keine mehr für heilig gehalten und in denselben aufgenommen worden sei (contr. Apion. I. 8.); und Josephus spricht hier nicht etwa seine Privatansicht aus, sondern giebt als Historiker Nachricht über einen Thatbestand, der ihm wohl bekannt sein mußte. Es ist aber klar, daß dieser Nachricht zufolge Maleachi's Lebenszeit vor das Regierungsende des Artax. Long. fallen muß. Nach Hrn. R. dagegen war Nehemia nach seiner erstmaligen Wirksamkeit in Palästina, also vom 32. Regierungsjahre des Artaxerxes an, 20 bis 24 Jahre abwesend, so daß seine zweitmalige Anwesenheit in Palästina frühestens mit dem 12. Regierungsjahre des Darius Nothus beginnt, und somit das erst nach Nehemia entstandene Buch Maleachi ziemlich lange nach Artax. Long. geschrieben worden sein müßte, also zu einer Zeit, in welcher nach dem Zeugnisse des Josephus die palästinensischen Juden keinem neu entstehenden Buche mehr den Inspirationscharakter zuerkannten und Aufnahme in ihre heilige Schriftsammlung gewährten.

In der Untersuchung über die Sprache und Darstellung wird die Vertauschung der hebräischen Sprache mit der aramäischen in Palästina als Folge des babylonischen Exils bezeichnet, deßungeachtet aber die Behauptung Eichhorns, „daß Maleachi in den Fesseln einer erstorbenen Sprache geschrieben und aus Mangel (an Gewalt) über seine Sprache sein Schwung nicht habe hoch gehen können, wenn ihn auch mehr Dichtergeist beseelt hätte als ihm wirklich eigen gewesen, und daß dieses den Mangel an Concinnität des Ausdruckes und Einfachheit der Einkleidung

begreiflich mache," mit Recht abgewiesen und bemerkt, daß die Schreibart concis, klar, von gedrungener Kürze und nicht ohne Eleganz und Kraft sei.

Die Aechtheit wird aus äußern und innern Gründen bewiesen. Die äußern Gründe, wie namentlich Sir. 49, 10, das Zeugniß des jüdischen Alterthums und die alten Verzeichnisse des hebräischen Kanons, sind unstreitig beweisend. Nicht das Gleiche gilt von den innern Gründen. Hr. R. formulirt sie mit den Worten: „Was zweitens die inneren Gründe der Aechtheit anbetrifft, so findet sich in dem Inhalte und dem Vortrage des Buches Malachi nicht allein nichts, was mit den negativen Bedingungen der Aechtheit, namentlich mit der Sprache, Schreibart und den Zeitverhältnissen des Nehemia und nach demselben, oder mit den Sitten und Gebräuchen, mit den Wünschen und Bedürfnissen des Volkes und mit der Topographie und Geographie oder mit sonst etwas streitet, sondern es ist vielmehr, wie oben gezeigt wurde, alles dem Zeitalter des Nehemia und kurz nach ihm ganz angemessen. Der Zustand des Volkes, seine Gebrechen, Leiden und Wünsche erscheinen bei Malachi im Ganzen gerade so, wie sie von Nehemia beschrieben werden oder doch kurz nach demselben zu erwarten sind" (S. 52 f.). Hier ist aber klar, daß die berührten Punkte, ihre Richtigkeit auch vorausgesetzt, höchstens die Abfassung der Weissagung zur Zeit Nehemia's oder bald nachher beweisen könnten, daß sie aber nicht gerade den Propheten Maleachi oder nur überhaupt irgend eine bestimmte Person als Verfasser kenntlich machen.

Die alten Uebersetzungen werden ausführlich und gründlich in Untersuchung gezogen. Wir können jedoch hier nicht in's Einzelne eingehen und erlauben uns nur über

die Behauptung, daß die alexandrinische Uebersetzung „von dem syrischen Uebersetzer in der Peschito" benützt worden sei (S. 55.), zu bemerken, daß diese Benützung keineswegs gewiß ist und weit mehr gegen als für dieselbe spricht, wie denn auch Hr. R. nachher selbst bemerkt, daß die dafür angeführten Gründe nicht zureichend seien (S. 78).

Das große Verzeichniß der ältern und neuern exegetischen Arbeiten über Maleachi sowohl in umfassenden Bibelcommentaren als Specialschriften wird ohne Zweifel manchen Lesern erwünscht sein.

Die Erklärung des Textes ist wie die Einleitung sehr ausführlich. Hr. R. nimmt in ziemlich ausgedehnter Weise Rücksicht auf die vielen vorhandenen Auslegungen Maleachi's und führt häufig, namentlich bei wichtigen oder schwierigen Stellen, die verschiedenen Auffassungsweisen der angesehenern Exegeten an, sucht seine eigene Deutung den abweichenden Ansichten gegenüber zu rechtfertigen und sie gegen etwaige Einreden zu schützen. Er ist der Ueberzeugung, „daß die Prüfung und Beurtheilung verschiedener Erklärungen und Ansichten nicht wenig zur Schärfung des Urtheils und zur Beförderung eines gründlichen Studiums beitrage" (S. VI.). Es kommt ihm daher nicht darauf an, den Raum zu sparen und nur das Ergebniß der exegetischen Forschung kurz vorzulegen, sondern er will einen ausführlichen Commentar geben. So nimmt denn gleich die Erklärung des ersten Verses 38 Seiten, und die des ersten Wortes מַשָּׂא beinahe 14 S. in Anspruch. In Betreff dieses Wortes will Hr. R. nicht zugeben, daß מַשָּׂא auch Ausspruch bedeute, und er giebt sich viele Mühe mit dem Beweise, daß es nur „Last", s. v. a. „drohende, Unglück, Strafe verkündigende Weissagung" bedeute. Die Sache ist

nicht von hohem Belange und kaum einer so ausführlichen Erörterung werth, als ihr hier zu Theil geworden, zumal nach dem, was schon andere, wie z. B. Otto Strauß (Nahumi vaticin. expl.), der dieselbe Ansicht vertheidigt, darüber vorgebracht haben. Wer dem Worte die Bedeutung „Last" vindicirt, nimmt dasselbe tropisch im Sinn von prophetischer Drohung, und wer ihm die Bedeutung Ausspruch vindicirt, nimmt es im schlimmen Sinne als drohenden Ausspruch, so daß im gegebenen Falle beide Auffassungen im Wesentlichen zusammentreffen. Uebrigens wird נָשָׂא mit קוֹל auch für ein Erheben der Stimme gebraucht, welches zugleich ein Reden, ein Aussprechen von Worten ist, Richt. 9, 7. Jes. 24, 14. 42, 2. und daraus ergiebt sich für מַשָּׂא die Bedeutung Ausspruch, wie von selbst. Ohnehin besteht z. B. der Inhalt von Zach. 12, der als מַשָּׂא über Israel bezeichnet wird, in lauter Glücksverheißungen für Israel. Damit soll jedoch nicht gegen die Ausführlichkeit der Behandlung überhaupt ein Tadel ausgesprochen werden. Denn ein ähnliches Verfahren, wie es Hr. R. befolgt, finden wir in größeren Commentaren von jeher eingehalten, und wo der Ausleger nicht auf kurze gedrängte Erklärung das Absehen zu richten genöthigt ist, hat es auch unzweifelhaft seine gute Berechtigung. Schon Hieronymus bemerkt gelegentlich, es sei bei Erklärung der hl. Schrift Sitte, die auch er zu befolgen pflege, diversas sententias ponere interpretum (Comment. in Jerem. IV. 22), und behauptet ein anderes Mal: commentatoris est officium multorum sententias ponere (Apol. adv. Ruff. I. 22). Durch das wörtliche Citiren der alten Uebersetzungen und häufig auch der verschiedenen Berücksichtigung verdienenden Erklärungen, wie es von Hrn. R.

geschieht, verbunden mit einer oft einläßlichen Würdigung derselben, wird unstreitig das selbstständige Verständniß der Schrift erleichtert und zugleich bei zweckmäßigem Verfahren eine Art Geschichte der Auslegung einzelner Stellen oder doch Material dazu gegeben.

Als katholischer Exeget sucht Hr. R. durchweg die kirchliche Auslegung nicht nur fest zu halten, sondern nöthigen Falles auch ausführlich zu rechtfertigen. Als Beispeil kann gleich die Erörterung über das reine Opfer Mal. 1, 11 dienen, worüber Hr. R. schon früher im 2ten Bande seiner Beiträge zur Erklärung des alten Test. eine besondere Abhandlung veröffentlicht hat. Er sucht aus dem Wortlaute der Stelle zu zeigen, daß unter dem reinen Opfer nur das unblutige Opfer des neuen Bundes, das hl. Meßopfer, gemeint sein könne, und weist dann nach, daß diese Auffassung in der Kirche von jeher die herrschende gewesen, wie denn auch das Concil von Trient ausdrücklich erklärte, daß das hl. Meßopfer das von Maleachi geweissagte reine Opfer sei, welches durch keine Unwürdigkeit oder Bosheit der Darbringenden verunreinigt werden könne (Sess. 22. cap. 1). Hr. R. glaubt aber, daß der Prophet den vollen Sinn seiner Worte, die er, vom Geiste Gottes getrieben, aussprach, wohl selbst nicht ganz erkannt haben werde. Das מֻקְטָר in der betreffenden Stelle nimmt er als Partic. Hoph. in der Bedeutung: man räuchert; allein in diesem Falle ist das ו vor מִנְחָה etwas störend, während man vor מֻגָּשׁ ein solches erwarten müßte. Hieronymus hat zwar eben hier ein ו ausgedrückt und bei מִנְחָה es weggelassen, aber daraus folgt nicht, daß er in seinem Originaltext wirklich so gelesen, und noch weniger, daß diese Leseart die ursprüngliche sei; denn schon der Alexandriner drückt

denselben Text aus, der uns jetzt noch vorliegt, und auch der Syrer hat nicht, wie Hr. R. (auch de Rossi, var. lect.) sagt, ein ו vor מֻגָּשׁ gelesen, denn er übersetzt ܡܬܩܪܒ ܒܣܡܐ und dann folgt erst ܘ für das ו bei מִנְחָה. Ist aber demnach der jetzige Text nicht anzufechten, wenn gleich einige Handschriften מִנְחָה ohne ו und andere וּמֻגָּשׁ mit ו haben, so ist es augenfällig am einfachsten und dem Buchstaben des Textes am entsprechendsten, מְקֻטָּר mit dem Alex. und Syr. substantivisch zu fassen: Rauchwerk, Weihrauch, und zu übersetzen: es wird Weihrauch dargebracht meinem Namen und ein reines Speisopfer.

Die Feststellung der Wortbedeutung ist nicht immer ganz frei von Willkühr; S. 345 z. B. wird bemerkt, מִצְוָה habe die Bedeutung admonitio, cohortatio an keiner Stelle, dagegen S. 359 wird demselben Worte die Bedeutung „ernste Ermahnung“ gegeben. Auch die Correctur hätte mitunter etwas sorgfältiger sein dürfen; S. 233 z. B. steht ٱلْجُنُّوبِ für ٱلْجُنُوبِ; ٱلْحُبُوشِ für ٱلْجُيُوشِ; ٱلْغُدُّوسِ für ٱلْغُدُّوسُ und Jes. ... ٱلْغَوَّاتِ für ٱلْغُوَاتِ; und Jes. 13, 27 für Jes. 14, 24, was Alles unter den „Berichtigungen“ nicht vorkommt.

Welte.

2.

ܐܓܪ̈ܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܥܠ ܒܬܘܠܘܬܐ ܕܛܘܒܢܐ ܩܠܝܡܝܣ ܬܠܡܝܕܗ
ܕܦܛܪܘܣ ܫܠܝܚܐ

Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolae binae de virginitate, Syriace, quas ad fidem codicis manuscripti Amstelodamensis, additis notis criticis, philologicis, theologicis, et nova interpretatione Latina, edidit **Joannes Theodorus Beelen**, Can. ad Hon. eccl. cathed. Leod., s. Theol. Doct., in Univ. cath. Lovan. s. Script. et lingg. Orient. Prof. ord. Accedunt fragmenta nonnulla exegetici argumenti ex eodem codice nunc primum edita et Latine reddita. Lovanii, apud C. J. Fonteyn, et apud Vanlinthout et soc. Bibliopolas 1856. Preis 7 fl.

Im Jahre 1752 erhielt Jo. Jakob Wetstein während seines Aufenthaltes zu Amsterdam von dem damaligen britischen Gesandten zu Constantinopel, Jacob Porter, zwei syrische Handschriften, die derselbe zu Aleppo gekauft hatte und die nachher in's Remonstranten-Seminar zu Amsterdam kamen, wo sie noch jetzt aufbewahrt werden. Die eine dieser Handschriften enthält die syrischen Evangelien aus der Peschito und ihr zur Seite eine arabische aber mit syrischen Buchstaben geschriebene (carschunische) Uebersetzung, die andere die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe des neutestamentl. Canons und zwei Briefe des Clemens Romanus de virginitate nebst einigen anonymen Fragmenten exegetischen Inhaltes. Die zwei clementinischen Briefe ließ Wetstein in seiner berühmten Ausgabe des griechischen neuen Testamentes, jedoch mit manchen Fehlern, abdrucken

und fügte eine lateinische Uebersetzung bei. Letztere wurde kurze Zeit nach Wetsteins Tod (i. J. 1757) in Mansi's große Conciliensammlung aufgenommen und gleichzeitig in Frankreich von Premagny mit beigefügter französischer Uebersetzung veröffentlicht. Acht Jahre später wurde sie sammt dem syrischen Text in Gallandii Bibliotheca veterum Patrum, tom. I. wieder abgedruckt und von diesem Abdruck, in dem zwar einige Fehler der Wetstein'schen Ausgabe verbessert sind, aber dafür manche neue vorkommen, besorgte Pius Zingerle, Benedictiner zu Mariaberg, eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen (Wien, 1827). Demnach hatte man bisher vom syrischen Text nur zwei Ausgaben, die fehlerhafte Wetstein'sche und den noch fehlerhafteren Abdruck derselben in Galland's Bibliotheca vet. Patrum, so daß eine neue fehlerfreiere Ausgabe allerdings sehr zu wünschen war.

Als Hr. B. damit umgieng, eine solche zu besorgen, und zu diesem Behufe zunächst die Wetstein'sche Ausgabe aufmerksam durchlas, gewann er bald die Ueberzeugung, daß die Fehler dieser Ausgabe durch bloße Conjecturalcritik, ohne Beiziehung der Handschrift, auf der sie ruhte, sich nicht beseitigen lassen. Er erkundigte sich daher, nach dieser Handschrift und war so glücklich, dieselbe durch Vermittlung Juynboll's und Van der Höven's wirklich zu erhalten. Von ihr giebt er zunächst einen Abdruck, bei welchem er Vocalzeichen und diakritische Punkte nur da beifügt, wo die Handschrift solche hat, und selbst ihre nicht immer richtige Interpunction beibehält. Nur offenbare Schreibfehler nimmt er nicht in den Text auf, sondern setzt dafür das Richtige, bemerkt aber dann dieses jedesmal am untern Rande und macht hier zugleich auch beständig auf die Fehler der beiden schon vorhandenen Ausgaben aufmerksam. Dem

syrischen Texte hat er, wie schon das Titelblatt besagt, eine neue lateinische Uebersetzung beigefügt und dieselbe mit Anmerkungen begleitet, welche theils die Uebersetzung rechtfertigen, theils weniger klare Ausdrücke und Stellen erläutern, auch die im Texte angezogenen Schriftstellen anzeigen und auf wichtige Lehrpunkte aufmerksam machen. Hierauf folgt der syrische Text noch einmal, aber vollständig vocalisirt und mit den diakritischen Zeichen versehen, dieß hauptsächlich für solche, die wegen mangelhafter Kenntniß des Syrischen den unvocalisirten Text nicht mit Sicherheit lesen könnten; zugleich sind hier dem Texte auch viele grammatische Erläuterungen beigegeben und kritische Bemerkungen über Wetstein's lateinische und Zingerle's deutsche Uebersetzung. Endlich folgen noch zwei Appendices, wovon der eine die ebengenannten zwei Uebersetzungen, der andere die exegetischen Fragmente enthält, die in dem Codex sich fanden. Die Ausstattung des Werkes ist also eine reiche, wie es sich auch nicht anders ziemte für ein Buch, das dem Oberhaupte der Kirche dedicirt ist.

Die ausführlichen Prolegomena S. IX—XCVII geben zuerst eine genaue Beschreibung der gebrauchten syrischen Handschrift, die übrigens nicht sehr alt ist, sondern erst im J. 1470 vollendet wurde, suchen dann die Aechtheit der Briefe zu beweisen und fügen noch eine historia litteraria derselben bei. Das Hauptgewicht wird aber auf die Nachweisung der Aechtheit gelegt, welche 57 Seiten einnimmt. Hr. B. macht, wie schon Wetstein, äußere und innere Gründe für dieselbe geltend.

Unter den äußern Gründen nehmen die Zeugnisse des hl. Epiphanius und Hieronymus die erste Stelle ein. Bisher galten sie als die alleinigen Zeugnisse aus dem Alter-

thum über unsere Briefe, so daß noch Feßler in seinen Institutiones Patrologiae (Oenop. 1850, I. 165) sagen konnte: reliqui Veterum de iisdem tacent. Ueber das Zeugniß des hl. Epiphanius (Haeres. 30. §. 15) bemerkt Hr. B.: Ex hoc testimonio quid conficitur? Conficitur, *S. Epiphanium* legisse epistolas *Clementis* circulares, plures unâ, in quibus is virginitatem doceret et laudaret *Eliam, Davidem Samsonem* omnesque Prophetas. Atqui omnia haec perfecte quadrant in epistolas illas de Virginitate, quae sub nomine *Clementis Romani* feruntur. Letzteres wird kurz bewiesen und dann ausführlich die Einwendungen Venema's, Lardner's u. A. widerlegt, denen zufolge Epiphanius entweder nicht die fraglichen Briefe des Clemens de Virginitate meinen, oder wenn dieses der Fall sein sollte, seine Meinung noch kein Beweis für die Aechtheit sein würde, und zwar dieses schon darum, weil Eusebius die Briefe nicht erwähne. Ueber das Zeugniß des hl. Hieronymus (adv. Jovinian. I. 12) sagt Hr. B.: Ex quo testimonio tria colliguntur: 1⁰ *Clementem* scripsisse ad eunuchos spirituales; 2⁰ plures unâ ad illos dedisse epistolas; et 3⁰ in iisdem omnem fere sermonem esse contextum de Virginitate. Atqui tria haec perfectissime conveniunt epistolis illis de virginitate, quae sub nomine *Clementis Romani* feruntur. Dieses wird wieder kurz bewiesen und dann die Einwendungen Venema's, Lardner's u. A. widerlegt, daß nämlich Hieronymus entweder nicht die in Frage stehenden Briefe de virginitate meine, oder seine Meinung auf einem Irrthum beruhen müsse, weil er durch sie mit sich selbst in Widerspruch gerathen würde. Die Widerlegung ist hier, wie auch im vorigen Falle, als eine gelungene zu bezeichnen, dabei aber allerdings auch zu erwähnen, daß sie an dem

was schon Wetstein und Zingerle in derselben Richtung vorgebracht haben, gute Vorarbeiten hatte. Den beiden berührten Zeugnissen fügt Hr. B. noch ein anderes sehr wichtiges bei, nämlich ein förmliches Citat aus dem ersten der beiden Briefe in einer syrischen Handschrift aus der Mitte des 6. Jahrhunderts unter der Formel: ܕܩܠܝܡܝܣ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܥܠ ܒܬܘܠܘܬܐ
(Clementis episcopi Romae ex epistola priore de virginitate). Daraus erhellt wenigstens, daß die beiden Briefe damals als Briefe des Clemens von Rom galten. Endlich theilt Hr. B. noch eine Aussage des antiochenischen Patriarchen Samhiri mit, die ihm derselbe auf eine an ihn gerichtete schriftliche Anfrage ertheilte, und die dahin lautet, daß die beiden Briefe in der syrischen Kirche von jeher und bis jetzt als Briefe des hl. Clemens von Rom gegolten haben und gelten.

Als innere Gründe für die Aechtheit macht Hr. B. geltend, daß einerseits in den beiden Briefen nichts vorkomme, was auf eine spätere Zeit als die des Clemens von Rom hindeute oder überhaupt ihn als Verfasser ausschließe, und daß andererseits beide in Bezug auf Schreibart, bildliche Ausdrücke, Darstellungs- und Lehrweise auffallende Aehnlichkeit haben mit dem ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinther. Darauf werden ausführlich die von Venema, Lardner u. A. gegen die Aechtheit vorgebrachten innern Gründe widerlegt, die zwar ziemlich zahlreich, aber mitunter sehr unbedeutend sind. Am meisten Bedenken gegen die Aechtheit könnte es zunächst erregen, wenn behauptet wird, daß zur Zeit des Verfassers die Zahl der *παρθένοι* schon ungemein groß gewesen sei und sie

bereits eigene Häuser gehabt haben, und daß die Briefe schon auf die συνείσακτοι und das damit verbundene Unwesen hindeuten. Allein dagegen bemerkt Hr. B., wie es scheint, mit vollem Recht, daß die syrischen Texteswort weder von eigenen Häusern der παρθένοι reden, in denen sie zusammenlebten, noch auch auf das Unwesen der συνείσακτοι hindeuten, und somit jene Behauptung nur auf unrichtigem Verständniß des syrischen Textes beruhe. Die übrigen Gründe waren großentheils leicht zu widerlegen, wie z. B., daß es nicht glaublich sei, daß Clemens von Rom syrisch geschrieben habe, daß sich derselbe nicht als einen Schüler des Apostels Petrus bezeichnet haben würde, daß der Verfasser der Briefe zu verstehen gebe, daß er mit keinem der Apostel je persönlichen Umgang gepflogen, daß er die Virginität allzu hoch stelle, daß er schon ein Gelübde der Enthaltsamkeit kenne, während doch Tertullian der erste Kirchenschriftsteller sei, der ein solches erwähne xc. xc. In Betreff des letztern Punktes hätten wir übrigens die Behauptung, daß vor Tertullian schon Cyprian dieses Gelübdes gedenke (S. LXXXIII), weggewünscht, denn der späteste Termin, der als Todesjahr Tertullians angesetzt wird (er schwankt zwischen 215 und 245), ist erst das Bekehrungsjahr Cyprians. Auch was über die von Venema hervorgehobene verschiedene Citirweise der hl. Schriften, zumal der paulinischen Briefe, in dem clementinischen Briefe an die Corinther und den Briefen de virginitate bemerkt wird (S. XLVI f.), dürfte kaum befriedigen. Es scheint hier für die Gegner der Aechtheit noch der bedeutendste Anhaltspunkt zu sein.

Ueber seine dem syrischen Text zur Seite gestellte lateinische Uebersetzung bemerkt Hr. B.: Syriaca reddidi

fidelissimus interpres, Latine neque plus neque minus, neque aliter aliquid dicens quam Syriace legitur (S. 3.). Und es läßt sich nicht läugnen, daß die Uebersetzung im Allgemeinen als eine sehr genaue und wörtliche erscheint. Indessen kommen in ihr doch auch Stellen vor, von denen das ausgesprochene Urtheil nicht gilt. Mehr, als der syrische Text enthält, giebt die Uebersetzung nicht oft, aber doch das eine und andere Mal. S. 7. z. B. ist ܡܫܝܚܐ mit: Unctus suus statt mit: Unctus, S. 19. ܒܦܘܡܐ mit: ore suo statt mit: ore, S. 31. ܘܒܡܣܝܒܪܢܘܬܐ mit: et in patientia sua statt mit: et in patientia, und S. 55. ܕܐܐܪ mit: aëris hujus statt mit: aëris übersetzt; das neque plus ist also zwar nicht ganz richtig, aber doch auch nicht stark anzufechten. Etwas stärker das neque minus, denn Auslassungen kommen öfters vor. S. 7. ist ܡܛܠ ܐܠܗܐ (um Gottes willen) einfach übergangen. S. 9. ist ܥܒܕܝܢ mit: opera statt mit opera nostra übersetzt; man könnte hier zwar auch ܥܒ̈ܕܝܢ (opera) lesen, Hr. B. zieht aber mit gutem Grunde ܥܒ̈ܕܝܢ vor, und hätte daher auch dieses übersetzen sollen; ähnlich ist S. 32. ܡܢ ܡܪܢ mit: a Domino statt mit: a Domino nostro, und S. 66. ܐܚܝܢ mit: fratres statt mit: fratres nostri übersetzt. S. 27. ist ܡܛܠܬܗ ܩܝܡܐ ܕܡܪܢ nicht übersetzt, später jedoch in einer Anmerkung darauf aufmerksam gemacht (S. 139), und S. 35. ܒܟܠܙܒܢ (zu jeder Zeit) und S. 41. ܬܚܘܐ (Zeichen, Muster) einfach ausgelassen. Ebenso ist S. 43. von den zwei synonymen Ausdrücken ܛܘܦܣܐ und ܡܬܠܐ der eine übergangen, dieß jedoch in einer Anmerkung ent-

schuldigt. S. 53. ist ܡܫܝܚܐܝܬ und S. 68. ܡܗܝܡܢܐ nicht übersetzt. Auch das neque aliter gilt nicht ausnahmslos. S. 21. z. B. wird ܘܡܛܠܗܕܐ ܥܒܕܬ ܗܕܐ (und thust du deßwegen dieses?) übersetzt mit: et ideo-ne vis virginitatem profiteri, wo nur das et ideo im Syrischen seinen genau entsprechenden Ausdruck hat. S. 39. wird ܟܠ ܗܟܝܠ übersetzt mit: ille ergo quicunque sit, statt einfach mit: omnis ergo. S. 41. ist ܘܬܕܒܪ mit: vivatque übersetzt, was wenigstens ungenau ist. S. 43. ist ܕܬܬܪܥܘܢ übersetzt mit: ea vos cogitare atque in iis vos esse, was dem Sinne nach richtig, aber jedenfalls anders gesagt ist, als im Syrischen, wie schon die Zahl der Worte zeigt. S. 48. ist ܡܠܐ ܒܛܝܠܬܐ mit: maledici sermones übersetzt, statt mit: otiosi sermones oder otiosa verba. Außerdem ist die Uebersetzung mitunter etwas ungleichartig. Der Ausdruck z. B. ܒܬܘܠܐ ܒܬܘܠܘܬܐ (sing.) wird übersetzt mit: qui virginitatem profitetur sive frater sive soror S. 31. und mit: (qui) coelibem vitam agit sive frater sive soror S. 33., und S. 35. wird er als Mehrzahl genommen und die Stelle übersetzt mit: et gaudent (text. ܨܘܡܐ) qui (vere) virgines sunt (sive fratres sive sorores); und derselbe Ausdruck in der Mehrzahl wird wiedergegeben mit: virgines (fratres et sorores) S. 5., auch ganz einfach mit: virgines S. 7., öfters mit: utriusque sexus virgines S. 11. 19. 21. 41. — ܡܗܝܡܢܐ (Gläubige) wird gewöhnlich richtig mit: Fideles übersetzt, mitunter aber auch, ohne daß ein besonderer Grund dazu vorläge, mit: Christiani (S. 35. 45), wofür der syrische Text sonst immer das auch im Syrischen übliche ܟܪܝܣܛܝܢܐ gebraucht.

ܡܫܝܚܐ (der Gesalbte = המשיח) wird, vom Heiland gebraucht, gewöhnlich mit Christus übersetzt, daneben aber unnöthiger Weise auch mit Unctus S. 7. ܕܥܬܝܕܝܢ .... ܡܬܕܝܢܝܢ wird S. 53. mit: judicium subituri sunt, und wenige Linien nachher, wo es in ganz gleicher Bedeutung steht, mit: condemnabuntur übersetzt. Uebrigens sind solche Erscheinungen doch verhältnißmäßig so selten und zum Theil von so untergeordneter Art, daß sie eine Limitirung des vorhin ausgesprochenen allgemeinen Urtheils nicht zu begründen scheinen.

In Betreff des vocalisirten syrischen Textes bemerkt Hr. B. unter Anderm, er habe jene Worte, die er für Glosseme gehalten, nicht in denselben aufgenommen. Das wird wohl, auch wenn die Ausscheidung der Glossen nicht immer ganz begründet sein sollte, um so weniger Tadel verdienen, als auch hier, wie beim vorausgehenden unvocalisirten Texte, auf die angeblichen Glossen regelmäßig aufmerksam gemacht wird. Uebrigens ist auch diese Regel nicht ausnahmslos durchgeführt. Die Worte ܕܟܠܗ ܘܐܪܥܐ ܫܡܝܐ werden S. 32. für ein Glossem erklärt und im dortigen lateinischen Uebersetzungstext übergangen, dagegen in den vocalisirten Text sind sie S. 126. wie ächte Texteswort ohne irgend welche Bemerkung aufgenommen. Ebenso sind S. 43. die Worte ܟܠ ܐܠܝܢ ܕܡܬܟܠܠܝܢ als Glosse bezeichnet und in der Uebersetzung weggelassen, S. 152. aber wie die vorigen gleich ächten Texteswort behandelt. Andererseits fehlen im vocalisirten Texte wiederholt unbezweifelt ächte Texteswort, die im unvocalisirten Texte vorkommen. So sind z. B. S. 126. hinter ܡܟܐ ܢܦܩ ܕܥܠܡܗ die Worte

ܕܠܐ ܟܡܪ̈ܐ weggelassen, an welche doch Hr. B. S. 11. die Bemerkung knüpft: Denuo *Clemens* aperte hic docet bonorum operum et meritum et necessitatem ad salutem aeternam obtinendam. S. 128. ist hinter ܡܬܩܘܡܘܢ das Wort ܕܢܫܠܐ weggelassen, ebenso S. 135. hinter ܡܡܠܠܐ das Wort ܕܢܘܗܪܐ. Die dem Texte hier beigefügten grammatischen und sprachlichen Bemerkungen sind für manche Leser ohne Zweifel eine sehr erwünschte Zugabe, so wie auch die Urtheile über Wetstein's und Zingerle's Uebersetzungen zum Theil instructiv sind, doch hätte in Betreff derselben wohl etwas haushälterischer verfahren werden dürfen. Namentlich scheint uns der Tadel gegen Zingerle's im Ganzen treffliche Uebersetzung zu häufig und bisweilen etwas kleinlich zu sein. Wenn in derselben z. B. gleich die Anfangsworte: „Allen, denen ihr Leben in Christus ...... lieb und theuer ist," als zu frei getadelt werden, so hätten wir diesen Tadel weggewünscht, weil die Worte den Sinn des Originals, ohne zu umschreiben, ganz richtig ausdrücken und eine buchstäbliche Uebersetzung undeutsch gewesen wäre. Wenn ferner die Worte: „Gerechtigkeit und Glaube sollen nie dir mangeln" (I. 2.) statt: sollen nicht dir mangeln, getadelt werden, so ist diese kleine Ungenauigkeit doch zu unbedeutend, als daß sie besonderen Tadel verdiente. Auch die Uebersetzung: „und deren Ehebetten unbefleckt blieben" (I. 4.) hätte Hr. B. nicht als zu frei tadeln sollen, denn sie ist genauer als seine eigene: quorum torus fuerit immaculatus, sofern sie auch die Mehrzahl ܡܫܟܒ̈ܝܗܘܢ ausdrückt. Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß mehrere Fehler in Zingerle's Uebersetzung gut berichtigt werden, wobei aber

zu erinnern ist, daß Zingerle nur den fehlerhaften Text in der Galland'schen Ausgabe zur Hand hatte. Was hier noch die vorerwähnte Ausscheidung von Glossemen betrifft, deren Zahl über zwanzig steigt, so scheint Hr. B. dabei fast etwas zu weit gegangen zu sein. Uns wenigstens scheint es z. B. gar nicht unmöglich, daß Clemens selbst geschrieben habe: „Es ist auch schön und nützlich, daß man die Waisen und Wittwen besuche, vorzüglich die armen, die viele Kinder haben, zuerst aber die Glaubensgenossen" (I. 12.). Die Worte: „zuerst aber die Glaubensgenossen", die ein Glossem sein sollen, passen ganz gut in den Zusammenhang und sprechen die Ermahnung Gal. 6, 10. nur in einer specielleren Beziehung aus. Auch die Worte: „Gläubig und wahrhaft rechtschaffen sollt ihr sein in Allem im Herrn" (II. 6.) scheinen als Schlußermahnung des Capitels zu den vorhergehenden aus Philipp. 4, 1. entlehnten Worten ganz gut zu passen. Man könnte allerdings etwa eine Verbindungspartikel vor denselben erwarten, aber schlechthin nothwendig ist solche doch nicht, und möglicherweise könnte sie auch durch Versehen der Abschreiber weggefallen sein; wenn durch sie so viel Unächtes in den Text kam, so konnte durch eben sie auch Aechtes ausfallen.

Die im zweiten Appendix mitgetheilten exegetischen Fragmente begleitet Hr. B. nur mit einer lateinischen Uebersetzung ohne sonstige Erläuterungen. Die Fragmente enthalten kurze Bemerkungen meistens introductorischer Art über die Apostelgeschichte und die katholischen und paulinischen Briefe. Wir glauben nur erwähnen zu sollen, daß sie eine zweitmalige römische Gefangenschaft des Apostels Paulus behaupten und ihm dabei den Evangelisten Lucas zum Genossen geben, aber deßungeachtet das Schweigen der Apostel-

geschichte über die späteren Schicksale Pauli nach der ersten römischen Gefangenschaft aus Unbekanntschaft mit denselben erklären (ܒܠܐ ܡܟܣ ܗܘܐ ܒܗܘܢ), daß sie ferner von Jacobus, dem Verfasser des ersten katholischen Briefes, behaupten, er sei nicht ein Apostel, sondern einer der siebenzig Jünger gewesen, daß sie den zweiten Brief an Tim. in die zweite röm. Gefangenschaft verlegen, den Brief an Titus von Nicopolis aus datiren, den Brief an die Römer lateinisch und den an die Hebräer hebräisch geschrieben sein lassen.

Schließlich braucht kaum noch besonders bemerkt zu werden, daß Hr. B. durch Veröffentlichung eines fehlerfreiern Textes der beiden Briefe und einer genauen Uebersetzung derselben nebst weitergeförderter Nachweisung ihrer Aechtheit nicht geringe Verdienste um die Patristik sich erworben hat, während sein Buch nebenbei zugleich auch als ein schätzenswerther Beitrag zur Förderung der syrischen Sprachkenntniß und namentlich der noch sehr mangelhaften syrischen Lexicographie sich ansehen läßt.

Welte.

3.

1. **Sieben Fastenpredigten** über die sieben Sendschreiben der Offenbarung Johannes. Gehalten in der Liebfrauenkirche Ueberwasser zu Münster von Lic. **Franz Friedhoff**, Repetitor der Theologie ꝛc. Mit Erlaubniß des Hochw. Bischofs von Münster. Regensburg, Verlag von G. Jos. Manz. 1855. S. 144. Pr. 48 kr.

2. **Fastenpredigten über die sechs Sünden in den hl. Geist.** Gehalten in der Pfarrkirche zu Maria Schnee in Prag von P. **C. A. Jäger**, Franziscaner = Ordens = Priester. Regensburg, Verlag von G. Jos. Manz. 1855. S. 101. Pr. 36 kr.

3. **Keine Sünde mehr!** Sechs Fastenpredigten von **Jos. Fuhlrott**, Pfarrer zu Kirchworbis. (Der Ertrag ist zu einem guten Zwecke bestimmt.) Augsburg, 1855. Druck und Verlag der K. Kollmannschen Buchhandlung. S. 88. Pr. 27 kr.

4. **Passionspredigten** von **Anton Westermaier**, Prediger an der St. Michaels- Hofkirche in München. Neue Folge: dritter und vierter Cyclus. Schaffhausen. Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung 1855. S. 214. Pr. 54 kr.

5. **Geistlicher Sturmbock** oder Kapuzinerpredigten für Stadt und Land zur Bekehrung oder zum Davonlaufen. Von **Anton Siebert**, Kaplaneiverweser in Hüfingen. Regensburg. Verlag, Fr. Pustet. 1855. S. 286. Pr. 48 kr.

6. **Die katholische Lehre vom Ablasse** in fünfzehn Jubiläumspredigten ausführlich und gemeinverständlich dargelegt nebst der Jubiläumspredigt auf das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä von **Anton Westermaier**, Prediger an der St. Michael = Hofkirche in München. Schaffhausen,

Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung 1855. S. 255. Pr. 1 fl.

7. **Predigten über die Gebote Gottes und die Gebote der Kirche, so wie über die sieben Sacramente.** Herausgegeben von einem Priester der Diöcese Rottenburg. Mit Approbation des hochw. Bischofs von Rottenb. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1855. S. 343. P. 1 fl. 48 kr.

8. **Eucharistische Predigten** aus der katholischen Kanzelberedsamkeit. Gesammelt und herausgegeben von **A. Hungari**. Mit bischöflicher Approbation. Frankfurt am Main. J. D. Sauerländer's Verlag. 1855. S. 738. Pr. 3 fl.

9. **Kanzelvorträge** über unsere fortwährenden Bedürfnisse der Religion, Erlösung und Gnade. (Für die Advent- und Fastenzeit). Von P. **Georg Patiß**, Priester aus der G. J. Insbruck 1855. Verlag von Felix Rauch. S. 254.

Von demselben: Predigten auf verschiedene Feste. In drei Bänden. Erster Band. Zweite vermehrte Auflage. 1855. S. 344.

10. **Nachgelassene Predigten** von **J. G. Käser**. Erster Band. Einhundert und zweiundzwanzig Festtagspredigten. Erstes Heft. Landshut. 1855. Krüll'sche Univertisäts-Buchhandlung. S. 189. Pr. 54 kr.

11. **Die Lehre von der Kirche** in acht Fastenpredigten dargestellt von **Anton Dannecker**, katholischer Stadtpfarrer in Stuttgart. Tübingen 1855. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Laupp & Siebeck. S. 124. Pr. 36 kr.

12. **Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs von Anton Dannecker**, katholischer Stadtpfarrer in Stuttgart. Tübingen, 1856. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Laupp & Siebeck. — Erster Band. S. 468. Zweiter Band. S. 503. Pr. 4 fl.

Fastenpredigten sind in neuerer Zeit ein wahrer buchhändlerischer Modeartikel geworden. Wir beginnen daher unsere Anzeige homiletischer Werke mit derartigen Erscheinungen.

1. Der Stoff, den sich Friedhoff für Fastenpredigten wählte, ist etwas ungewöhnlich, aber darum nicht weniger intressant und für homiletische Behandlung nicht weniger geeignet, als so mancher andere, der für Fastenpredigten gewählt wird.

Bei dem homiletischen Verfahren über die sieben Sendschreiben des hl. Johannes in der Offenbarung stund dem Verfasser ein doppelter Weg offen. Er konnte streng homiletisch verfahren, d. h. er konnte den reichen Inhalt des Bibeltextes jener Sendschreiben Schritt für Schritt herausentwickeln und auslegen und dabei denselben in eine lebendige Beziehung setzen zu Verhältnissen und Lebenserscheinungen der Gegenwart und der Zuhörer, und daraus für die letztern zutreffende Nutzanwendungen ziehen; oder er konnte, um Stoff für sieben Predigten zu gewinnen, je aus einem Sendschreiben einen Hauptgedanken, eine Wahrheit oder Lehre oder Vorschrift herausgreifen, und dieses zum Gegenstande einer synthetischen Predigt machen. Der Verfasser hat den letztern und leichtern Weg eingeschlagen. Er sucht jedoch zwischen diesen Hauptgedanken, welche die Einzelthemate seiner Predigten bilden, einen Zusammenhang herzustellen. „In dem ersten Sendschreiben, sagt er, werden wir ermahnt, zu der ursprünglichen Liebe zurückzukehren. Diese können wir aber nur durch den Hinblick auf das Leben Christi, wie es uns von der Kirche vorgehalten wird, in unsrem Berufe üben. Also enthält gerade dieses erste Sendschreiben die Grundgedanken aller christlichen Wahr-

heit, und darum mußte es voranstehen; denn es bildet die Grundlage für die übrigen sechs Sendschreiben. In dem zweiten Sendschreiben wird uns das herrliche Ziel vorgestellt, welches wir durch die Rückkehr zur ersten Liebe auf dem-Wege der Buße erreichen sollen, die Krone des ewigen Lebens nämlich. In dem dritten Sendschreiben werden wir gewarnt vor der Lauigkeit oder Unentschiedenheit in der Wirkung unseres ewigen Heiles. Das vierte Sendschreiben belehrt uns über die Verdienstlichkeit unserer guten Werke. Das fünfte Sendschreiben warnt uns vor der Unwissenheit über den Zustand unseres Gewissens oder vor dem Mangel an Selbstkenntniß. Das sechste Sendschreiben ermuntert uns zur Beharrlichkeit bis ans Ende. Das siebente Sendschreiben endlich belehrt uns über den Zustand der falschen Sicherheit oder der Selbstverblendung. Das siebente Sendverschreiben steht am Ende, weil derjenige, der in falscher Sicherheit stirbt, auf ewig verloren geht. So zeigt uns das erste Sendschreiben den Weg, das zweite das Ziel, die übrigen aber ermuthigen uns theils auf dem Wege, theils warnen sie vor Abwegen; und alle sieben Sendschreiben zusammen fordern uns mit tausend und aber tausend Stimmen auf, unser ewiges Heil mit allem Ernste zu wirken." S. 23 fg.

Diese Stimmen, dünkt uns, hätte Friedhoff aus den Sendschreiben heraus vernehmen lassen sollen, er hätte sie aus dem Textinhalte der Sendschreiben entwickeln und ihnen Form und Ausdruck geben sollen, wenn seine Vorträge mit Recht den Titel führen „Predigten über die sieben Sendschreiben." Derselbe gibt aber in der Regel nur einleitend eine kurze Paraphrase über den Text eines Sendschreibens und sucht dann einen Uebergang zu dem Haupt-

gedanken oder Thema, und verläßt für den weitern Verlauf der Predigt den Text so gut als ganz, ähnlich wie wenn man aus einer Sonntagspericope ein Thema ableitet und sofort derselben den Abschied gibt.

Z. B. wird über das fünfte Sendschreiben apoc. 3, 1—6 eine kurze Erläuterung und theilweise Nutzanwendung gemacht. „In diesem ganzen Sendschreiben ist von der Nachläßigkeit jenes Bischofes in der Sorge für die ihm anvertraute Heerde die Rede. Woher kommt aber dieser Mangel an Wachsamkeit? Aus der Unwissenheit über den Zustand unseres Gewissens oder aus dem Mangel an Selbstkenntniß. Vor diesem Mangel an Selbstkenntniß warnt uns dieses fünfte Sendschreiben auf die nachdrücklichste Weise.... Darum wollen wir als Nutzanwendung aus dem heutigen Sendschreiben die Erkenntniß unserer Selbst nehmen" S. 86. Hierauf folgt die Predigtabhandlung über die Erfordernisse der Selbsterkenntniß ohne weitere Bezugnahme auf das vorausgestellte Sendschreiben.

Ref. glaubt bei Beurtheilung vorliegender Predigten zwei Punkte wohl auseinanderhalten zu müssen. Betrachtet er sie als thematische Predigten, so nimmt er keinen Anstand, ein günstiges Urtheil über sie zu fällen. Die Predigt z. B. über die Freuden des Himmels S. 25—41, über die Lauigkeit S. 49—60 sind recht schöne wohlgeordnete Vorträge. Betrachtet Ref. sie aber als das, für was sie sich ausgeben, als Predigten über die sieben Sendschreiben in der Offenbarung, so muß er sagen: das sind sie nicht. —

Der Zusammenhang unserer Predigten mit jenen Sendschreiben ist nicht ein innerlicher, nothwendiger und durchgängiger, sondern nur ein zufälliger und äußerlicher, ein

gemachter. Es würde keine Mühe kosten, sämmtliche Predigten mit einem andern Bibeltexte in Verbindung zu setzen, den man paraphrasiren und statt der Paraphrasen über die Sendschreiben an die Spitze stellen würde.

Darin hat der Verfasser vollkommen Recht, wenn er sagt, daß ein großer Schatz von Wahrheiten in jenen Sendschreiben verborgen liegt, aber derselbe muß homiletisch anders erhoben werden, als von ihm geschehen ist. Ref. kann nicht umhin, auf eine homiletische Bearbeitung der johanneischen Sendschreiben hinzuweisen, die ihre Aufgabe viel richtiger aufgefaßt und durchgeführt hat; es sind die Predigten Oosterzen's [1]) über den gleichen Stoff, die nicht auf katholischem Boden entsprungen und darum ihrem Inhalte nach nicht acceptabel dennoch geeignet sind, einen Fingerzeig zu geben, wie man bei der homiletischen Behandlungsweise von Bibeltexten verfahren könne, wenn diese nicht bloß ein Vorhängmantel sondern die wirkliche Grundlage zu weitern Ausführungen bilden sollen.

2. So ziemlich wie mit den ebenbesprochenen Predigten verhält es sich mit denen des P. Jäger. Er hat einen Stoff gewählt, der richtig behandelt auf eigenthümliche durch den Charakter der einzelnen Sünden wider den hl. Geist specifisch bestimmte Predigten geführt hätte. Aber durch die Behandlungsweise des Verfassers ist der Stoff unter der Hand zu einem ziemlich gewöhnlichen geworden. Der Charakter der Sünden in den hl. Geist überhaupt und der Einzelnen derselben, der sie als Sünden in den hl.

---

1) Christus unter den Leuchtern, Predigten über die Briefe an die sieben Gemeinden in Kleinasien. Von J. J. Oosterzen, Doctor der Theol. ꝛc. Aus dem Holländischen von F. L. Petri, Doctor der Theologie ꝛc. Rotterdam, Otto Petri 1854. Leipzig bei W. Engelmann.

Geist kennzeichnet, ist nirgends scharf und klar hervorgehoben.

Bei der zweiten Sünde, „an Gottes Gnade verzweifeln", bespricht der Verfasser die Ursachen und die Folgen dieser Sünde, und bezeichnet als Ursache: den öftern Rückfall in die Sünde, Aufschub der Besserung und Buße, Verhärtung im Bösen, das Betragen der Welt, und als Folgen: die Unthätigkeit und den Lebensüberdruß, beziehungsweise Selbstmord. Auf diese Weise scheint doch die Sünde als eine ihrem Wesen nach wider den hl. Geist uud seine Wirksamkeit gerichtete Sünde etwas zu äußerlich behandelt. Bei der dritten dieser Sünden, „der erkannten christlichen Wahrheit wiederstreben", spricht er nur in gewöhnlicher Weise von der Freigeisterei und zwar führt er „einen Freigeist vor im Leben und im Sterben." Bei der vierten Sünde „dem Nächsten die göttliche Gnade mißgönnen und ihn darum beneiden" verfährt er nicht anders, als er verfahren müßte, wenn er den Neid als Hauptsünde homiletisch behandeln wollte. Kurz die Sünden in den hl. Geist sind nicht anders behandelt, als wie wenn sie Sünden der gewöhnlichen Art wären. In einer siebten Predigt, „Jesus der Arzt und Lehrmeister der Seelen", ist den verursachten Herzenswunden eine Salbe bereitet, die sicherlich entbehrlich gewesen wäre, wenn bei jeder einzelnen Sünde, wie es hätte geschehen sollen, angegeben worden wäre, wie sich eine christliche Seele vor derselben behüten könne und solle.

Wir geben gerne zu, daß die sechs Sünden in den hl. Geist ein sehr schwieriger homiletischer Stoff sind, und bemerken ausdrücklich, daß die gerügten Mängel den Predigten nur in Beziehung auf den gewählten Stoff zur Last fallen. Sieht man hievon ab, so rühmt Ref. gerne an ihnen eine frische lebendige Darstellung, ein gewandtes

Eindringen in die gewöhnlichen Lebensverhältnisse, eine recht fleißige und sorgfältige Ausarbeitung, so daß sich diese Predigten in technischer und formeller Beziehung vortheilhaft auszeichnen.

Von demselben Verfasser erschienen noch andere religiöse Vorträge, deren Ref. hier kurz erwähnen will, nämlich: „der Marienmonat, ein Cyclus von einunddreißig Kanzelvorträgen auf alle Tage des Monats Mai über die Geheimnisse des hl. Rosenkranzes von P. Clem. Jäger. Bei Manz in Regensburg 1855. Es ist kein unglücklicher Gedanke, den der Verfasser hier verfolgt, die Geheimnisse des Rosenkranzes zum Gegenstande von Vorträgen bei Maria-Andachten zu machen. Nach einer Einleitungsrede über den Rosenkranz überhaupt sind jedem Geheimnisse zwei Vorträge gewidmet. Dieselben enthalten fruchtbare Gedanken und dürften für Vorträge bei Maiandachten Manchem gute Dienste thun.

3. Der Verfasser hat für seine Fastenpredigten einen ernsten Stoff gewählt, und die durch alle Predigten sich hindurchziehende Tendenz ist darauf gerichtet, einen rechten Abscheu vor der Sünde zu erwecken, und seine Zuhörer so zu stimmen, daß sie mit Wissen und Willen keine Todsünde mehr begehen, daher auch die Ueberschrift der Predigten. Die Themate, die er zu diesem Zwecke aufgenommen, sind 1. die Todsünde ist die größte Bosheit gegen Gott überhaupt, gegen Jesum Christum insbesondere. 2. Die Bosheit der Sünde erhellt, wenn man den Werth der Seele, gegen die man frevelt, und den Verlust betrachtet, den man ihr in der Sünde zufügt. 3. Die Sünde bereitet dem Menschen ein unglückseliges

Leben und einen unglückseligen Tod. 4. Das Gericht in der Ewigkeit ist furchtbar wegen der Sünde selbst und wegen der Umstände, die sie begleiten. 5. Gibt es eine Hölle und welche Qualen wird der Sünder in der Hölle haben? 6. Der Sünder soll erwägen, daß er wegen seiner Sünden den Himmel verliert, und wie groß dieser Verlust sei.

So ernst die Themate an sich sind, so ernst ist auch die Durchführung derselben. Mit kräftigen Gedanken und mit starken lebhaften Ausdrücken geht der Verfasser darauf los, die Gemüther im tiefsten Grunde zu erschüttern. Für etwas zarte und verwöhnte Gemüther möchten seine Ausführungen hie und da zu plastisch und zu schneidend sein. Selbst dem Ref., der nicht zu jenen gehört, kamen Stellen wie folgende etwas zu stark vor: „Schaue hinein, o verstockter Sünder, und siehe diesen entsetzlichen höllischen Abgrund; Feuer der Boden, Feuer die Decke, Feuer die Wände, Feuer überall; blicke, wohin du willst, Feuer; suche den Ausgang, keiner ist zu finden, nur Feuer; suche ein wenig nur Linderung, keine ist zu hoffen, nur Feuer; strecke aus deine Hände und rufe und seufze: ach Vater Abraham, erbarme dich meiner! kein Erbarmen, nur Feuer!“ Im Uebrigen muß Ref. gestehen, daß solche ins Grauenhafte gehende Ausmalungen nicht häufig sind, sondern größtentheils ein schöner oratorischer Schwung mit tiefem Ernste in den Predigten herrscht. Dieser ernste Ton paßt ganz für die gewählte Materie und für die hl. Zeit, in der sie gehalten wurden. Dieselben verfehlten sicherlich ihren Eindruck nicht, und sind auch als Lectüre für Prediger und Laien zu empfehlen.

4. Die unter Nor. 4. oben angeführten Passions-

predigten wurden von Westermaier für die Fastenzeit bearbeitet. Derselbe hat schon im Jahr 1854 zwei Cyclen derselben herausgegeben. Die ersten beiden hatten die Anschläge der Hohenpriester, den Verrath des Judas und den Gang Jesu nach dem Oelberge zum Gegenstande. Die vorliegenden zwei weitern Cyclen, die wie die ersten aus je 7 Predigten bestehen, betrachten Christum vor Annas und Kaiphas. Wenn W. über diese kurze Episode in der Leidensgeschichte des Herrn vierzehn Betrachtungen anstellt, so läßt sich zum Voraus annehmen, daß er an den einzelnen Vorkommenheiten sehr mannigfaltige Seiten und Beziehungen hervorkehren will. Eine derartige Deutung des Leidens Jesu, mit Glück ausgeführt, muß bei den Zuhörern ein lebhaftes Interesse erwecken. Je geläufiger dem Volke die gewöhnliche und allgemeine Auffassung der wichtigen Punkte in der Leidensgeschichte Jesu ist, desto mehr fühlt es sich angezogen, wenn man es ganz in das Einzelne einführt, und ihm an den allbekannten Vorgängen Seiten aufdeckt, auf welche es die eigene Betrachtung noch nie geführt hat und vielleicht auch nie führen würde. —

Dieses Ziel sucht W. in seinen Passionspredigten zu erreichen, und es dürfte ihm auch zum großen Theile gelungen sein. Die Vorgänge, die dabei vorkommenden Aeußerungen, die Worte der referirenden Evangelisten, Alles gibt ihm Veranlassung, dahin und dorthin auszugreifen, Beziehungen für die verschiedenen Lebensverhältnisse, Seelenzustände, für kirchliches und sociales Leben aufzusuchen. Mit besonderer Vorliebe deutet er die Begegnisse Christi als Vorbild des Schicksals der Kirche, so: „die Kirche auf dem Oelberge,“ „die Kirche vor Annas“, „die Kirche vor Kaiphas.“ Man möchte fast wün-

schen, er hätte bei den Leidensvorgängen etwas mehr Rücksicht auf das innere religiöse und sittliche Leben der einzelnen Gläubigen genommen. Westermaier ist auch sonst schon lang als Prediger bekannt, der mit kräftigem Geiste und einschneidender Sprache das Wort Gottes vor dem Volke verkündet. Auch hier stößt man jedoch wie in andern Predigten W.'s nicht selten auf Ausdrücke, die besser gewählt sein könnten.

Inzwischen sind von diesen Passionspredigten weitere vier Cyclen erschienen.

5. Nach dem Titel könnte man vermuthen, man habe hier Predigten mit humoristischer Würze vor sich. Einige Ausdrücke abgerechnet z. B. „daß manche Leute das Versehenwerden in einer Krankheit für eine Brandversicherung gegen das höllische Feuer ansehen" oder „daß die Reue nichts bedeute, wenn einer kaum aus dem Beichtstuhle gegangen wieder der alte Hans sei," findet man wenig Humor in diesen Predigten, sondern die ernstesten Wahrheiten auch in einer schroffen herben Form vortragen. Der Verfasser geht nämlich von der Ansicht aus, daß die Menschen auf dem Wege des Unglaubens, der Bosheit und der Ruchlosigkeit bereits so weit gekommen seien, daß man durch gewöhnliche einfache und rücksichtsvolle Belehrungen und Predigtvorträge wenig oder nichts ausrichten wird (Einl. S. V.)" Dieses hätte man so ziemlich allgemein eingesehen und deßhalb zu den Missionen als „geistlichen Sturmböcken" seine Zuflucht genommen. Da nun aber nicht in jeder Gemeinde Missionen gehalten werden können, so sollen die gewöhnlichen Seelsorgsgeistlichen nach dem Muster, das er ihnen biete, Sturmböcke gegen ihre Gemeinde loslassen, „um in möglichst kurzer Zeit durch solche Vorträge

eine außergewöhnliche und erwünschte Wirkung unter ihren Zuhörern hervorzubringen."

Soviel Ref. aus der Belagerungskunde weiß, dienen die Sturmböcke nur zur Zerstörung und Zertrümmerung, er möchte daher die Missionen nicht unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt wissen, ihm gefällt die andere als „Geisteserneuerung" einer Gemeinde besser; denn die Missionen sind nicht ad destructionem sondern ad aedificationem der Gläubigen, sie verwunden nicht bloß, sie heilen auch. Sodann mag wohl billig bezweifelt werden, ob in einer Pfarrgemeinde durch Predigten, wie sie der Verfasser darbietet, ein Ersatz für Missionen gegeben sei. Wir sind gottlob über die Zeiten hinaus, wo man die strengen Wahrheiten überzuckern zu müssen glaubte, damit sie von den Zuhörern aufgenommen würden, und wo man die ernsten Sittenvorschriften mit blumiger Decke umwand, um ihre Herbe zu mildern. Und es hat sicherlich sein Gutes, wenn ein Prediger den ganzen Ernst einer Wahrheit und die ganze Strenge einer Vorschrift hervorzukehren weiß, um eine heilsame Erschütterung der Gemüther hervorzubringen. Aber davor wird sich ein besonnener Prediger hüten, eine ganze Reihe von Predigten zu halten, in denen er gleichsam Sturm läuft gegen seine Gemeinde, als wenn sie von einem Heere Satans besetzt wäre. Man darf sich über unsere sittlich-religiösen Zustände nicht täuschen, aber der Prediger darf auch nicht zu schwarz sehen. Ref. kann nicht mit dem Verfasser glauben, daß derartige Predigten „die Guten bestärken, die Lauen aufrütteln und die Sünder erschüttern oder, was auch gut sei, dahin bringen, daß sie gegen die sie treffenden göttlichen Wahrheiten wüthen, und wohl gar unter Lästerung und Zähneknirschen während des Vortrags das Haus Gottes

verlassen, auf daß das Maaß ihrer Bosheit voll und sie um so schneller reif werden für's Gericht." Der Prediger wird einen bei weitem größern Theil seiner Zuhörer abstoßen als gewinnen. Man sage nicht, die Missionäre predigen eben so streng, als es in unsern Kapuzinerpredigten oder Sturmbockspredigten der Fall ist. Einmal würden die Missionäre der Jesuiten, so weit die Erfahrung des Ref. reicht, manche der Ausführungen im geistlichen Sturmbock gewiß nicht zu der ihrigen machen, sodann bewirkt die Abhaltung einer solennen Mission eine ganz andere Stimmung, und ferner ist wohl zu bemerken, daß in den Predigten der Missionäre ein sehr wohl berechnetes System herrscht, vermöge dessen auf eine Predigt, welche Erschütterung der Gemüther bewirken mußte, eine andere Predigt folgt, die diese Erschütterung benützt, um der heilenden Gnade einen Eingang zu verschaffen. Unser Verfasser will aber mit seinem Sturmbock zwölf Stöße ausführen, auf die entweder Alles in Trümmer fallen, oder ein Theil sich auf Gnade und Ungnade ergeben muß.

Diese allgemeinen Bemerkungen glaubte Ref. vorausschicken zu sollen, ehe er kurz auf die Predigten selbst einginge. Die Materie der Sturmböcke ist fest und stark, wie aus folgender Inhaltsanzeige der Predigten erhellt: 1. von der Hölle, 2. von der kleinen Zahl der Auserwählten, 3. vom Weltgerichte, 4. vom Aufschube der Bekehrung, 5. vom Tode, 6. von der Beicht, 7. und 8. von der Gewissenserforschung, 9. von der Reue und Vorsatz, 10. von der Beschaffenheit der Beicht, 11. von der Unschuld. 12. von der Unzucht. Die Ausrüstung und das Beschläg an diesen Sturmböcken ist ziemlich grob gearbeitet, um sie recht einschneidend und scharf zu machen. Der Verfasser gibt den

an sich ernsten Wahrheiten eine Form, welche an die Grenzen des Herben und Bittern stark anstreift; er liebt Ausmalungen, deren Farben zu grell sind, z. B. S. 13 fg. „Sieh! wenn's an's Sterben kömmt, wird die Stirne feucht, die Füße werden kalt, die Brust röchelt schwer und gierig nach Lebensluft; aber es geht immer langsamer, immer schwerer. Der Kopf hängt wie ein geknicktes Rohr auf die Brust herab, die Augen werden hohl und abgestanden, die Nase wird spitz und kreideweiß, der Mund steht offen und verzerrt sich, die Lippen werden blau und fahl, wie wenn die Seele herausfahren wollte und Platz brauchte. Hat nun deine Seele dem Leibe den Abschied gegeben, so wird der ganze Körper starr und eine eiskalte Masse. Ist er 24 Stunden im Zimmer, so muß man schon die Fenster öffnen. Die Medizin, schwarzes Blut und anderer Saft rinnen vom Todten, er selbst wird blau und schwarz und schwillt fürchterlich auf, daß er oftmals den Sarg zersprengt, so daß man bei Manchen den Sarg mit Stricken binden mußte. Jetzt eilt man natürlich den Leichnam fortzuschaffen, um nicht angesteckt zu werden, denn die Luft wird verpestet; man trägt ihn hinaus auf den Gottesacker..... Liegt der Leib eine Zeit lang im Grabe, so wird er bald darauf gelb, dann schwarz; dann wird er ganz bedeckt mit weißem Schimmel — der Geruch der Verwesung, der aus dem Leibe aufsteigt, ist so giftig und pestvoll, daß er Menschen tödten kann; am Leibe kommen bleiche Würmer und anderes schreckliche Ungeziefer zum Vorscheine; sie kriechen zum Munde hinein und fressen alles Eingeweide; der Leib springt auf; die Rippen lösen sich vom Fleische; von außen und innen wird der Leib ganz aufgefressen u. s. w.“ Eine derartige Schilderung

muß vielmehr Grausen und Entsetzen als eine heilsame religiöse Erschütterung bewirken. Wenn sodann der Verfasser in seiner zweiten Predigt zu beweisen sucht, daß „die meisten Menschen verdammt und die wenigsten selig werden," so ist eine ungerechtfertigte Härte in die Worte Christi Matth. 22, 14 hineingetragen. Eine solche Uebertreibung wirkt gewiß bei den Guten im besten Falle nur beängstigend, bei den weniger Guten aber erschlaffend und fördert fatalistisches Sichgehenlassen.

Zum Schlusse hält der Verfasser noch eine Philippica gegen die Unzucht, die gerade kein Muster von Zartheit in Behandlung dieser heiklen Materie ist. Darum wunderte sich Ref., daß sich der Prediger am Ende noch an die Kinder wendet, die besser nicht in einer solchen Predigt gewesen oder wenigstens durch keine Apostrophe unmittelbar in den Bereich der Predigt hineingezogen worden wären.

Bei alle dem wird dem Verf. gerne ein nicht unbedeutendes Predigertalent zuerkannt. Es stehen ihm viele Gedanken zu Gebote, er hat eine lebhafte concrete Darstellung, große Gewandtheit in der Individualisirung und Beschreibung, so daß die Predigten manche recht schöne ergreifende Stelle enthalten. Aber vor Uebertreibungen, geschehen sie zu Gunsten der Rhetorik oder in Folge einer zu galligen Lebensanschauung, hat er sich zu hüten.

6. Die Lehre vom Ablasse wird von Feinden vielfältig angegriffen und von Freunden arg mißverstanden, so daß es nur erwünscht sein kann, diese für das practische Christenthum so wichtige Lehre nach allen nur immer faßbaren Seiten hin homiletisch durchgearbeitet zu treffen. Dieses hat Westermaier in vorliegenden Predigten in einer Weise gethan, daß billige Beurtheiler ganz zufrieden sein

können. Er hat die im Stoffe liegenden vielen Schwierigkeiten nicht unberührt gelassen und sie mit Glück überwunden. Keiner der wichtigeren Fragen, welche in Beziehung auf die Lehre und den Gebrauch des Ablasses aufgeworfen zu werden pflegen, ist aus dem Wege gegangen. Er zeichnet den Weg für die Behandlung seines Stoffes selber in folgender Weise: „ich werde erklären, was der Ablaß ist, und was er nicht ist; dann wird vor Allem dargethan werden müssen, daß selbst nach vergebener Sünde, also nach würdigem Empfange des hl. Bußsacraments häufig noch eine zeitliche Strafe übrig bleibe, die wir abzubüßen haben; dieß geschieht entweder durch unsere eigene Genugthuungen oder durch die Zuwendung fremder Genugthuungen in den Ablässen. Ich werde nun zuerst, absehend von dem letztern, darthun die Nothwendigkeit unserer Genugthuungen und dabei die beiden irrigen Meinungen widerlegen, als sei unsere Genugthuung ein Schimpf auf die Genugthuung Christi, oder als wollten wir damit Sündenvergebung und Rechtfertigung oder die Gnade der Erlösung verdienen. Dann wird die Frage zur Erörterung kommen, auf wie vielerlei Art und Weise wir genugthun können und sollen. Dann tritt ein Wendepunkt ein. An die Stelle unserer Genugthuungen kann nämlich die Kirche die überschüssigen Genugthuungen Jesu Christi und der Heiligen treten lassen, indem sie Ablässe ertheilt. Dieß führt zur Lehre vom Schatze der Kirche und seiner Zuwendbarkeit durch den Ablaß. Hieran schließt sich die Frage, ob denn die Kirche ein Recht habe, über diesen Schatz zu verfügen und unter welchen Bedingungen. Hieran reiht sich die hochwichtige Frage, welche zeitliche Strafen durch den Ablaß erlassen werden und ob ein solcher Nachlaß auch vor Gott

gelte und nicht bloß vor der Kirche. Dann kommt die Erörterung an die Geschichte der Ablässe mit einem Blicke auf den Mißbrauch, die verschiedenen Gattungen derselben, und endlich wird der Nutzen nnd die Bedingungen, unter denen er Nutzen bringt, und seine practische und sociale Bedeutung unsere Aufmerksamkeit noch in Anspruch nehmen."

Die meisten dieser Fragen sind sehr einläßlich und gründlich und mit der von dem Verf. auch anderwärts vielfach bewährten Anschaulichkeit und Popularität behandelt. Z. B. die wichtigen Punkte über die stellvertretende Genugthuung S. 96 fg., über die Giltigkeit der Ablässe vor Gott S. 125 fg., daß die Ablässe den Bußsinn nicht ersticken S. 203 fg. u. A., sind mit einer rühmenswerthen Schärfe, Genauigkeit und Gemeinverständlichkeit dargestellt.

Geistliche und Laien werden diese Predigten nicht ohne Nutzen lesen, und erstere dieselben vorkommenden Falls sicher mit Vortheil verwenden können.

7. Je mehr man die Erfahrung macht, daß nicht nur bei Einzelnen, sondern bei einem großen Theile der Gemeinde ein gefährlicher Abmangel positiver Religionskenntnisse vorhanden sei, desto mehr muß sich der Seelsorger gedrungen fühlen, demselben abzuhelfen. Der nächste und einfachste Weg wären freilich die Christenlehren. Allein diese werden in den meisten Gemeinden bloß von den Pflichtigen besucht. Daher hat man weiter nur die Kanzel, um in systematisch geordneten Vorträgen den schwachen Religionskenntnissen nachzuhelfen. Es liegt in der Natur der Sache, daß solche Vorträge mehr den Charakter von höhern Katechesen als von einer eigentlichen Predigt oder Homilie an sich tragen. Dieses trifft auch bei den uns vorliegenden Vorträgen zu, welche die wichtigen Lehren über die Gebote Gottes, die

Gebote der Kirche und die Sacramente behandeln. Diese Punkte sind vor allen andern geeignet, an den Orten, wo die positiven Grundlagen der Religion entschwunden sind, dieselben wieder zu legen und zu festigen.

Diesen Zweck hatte der Verf. sichtlich im Auge, und dabei hat er einen Weg eingeschlagen, der zum Ziele führen kann. Ohne Weitschweifigkeit sind bei den einzelnen Geboten und Sacramenten die wichtigsten Punkte herausgehoben, und die Materie einfach positiv erörtert. Nur selten hat er sich auf die Casuistik eingelassen, was in derartigen Vorträgen auch nur verwirren könnte. Hauptsächlich handelt es sich in diesen Vorträgen um Erzielung tieferer und sicherer religiöser Erkenntnisse, indessen wendet sich der Verf., um der Ausführung mehr rednerischen Schwung zu geben und den ganzen Menschen anzusprechen, nicht selten an Gemüth und Willen. Und dieses mit Recht, denn der Prediger muß es immer als seine Aufgabe betrachten, das Gemüth im Einklang mit der religiösen Erkenntniß zu stimmen und dem Willen eine entsprechende Richtung zu geben. Hie und da vermißt man klare und populäre Definitionen, wie z. B. S. 13. 17 und 18, wo die Begriffe von Fluchen und Schwören, die von den gewöhnlichen Leuten so gerne verwechselt werden, nirgends fest bestimmt und gegen einander abgegrenzt werden.

Den Seelsorgern, welche Grund haben, außer den Christenlehren den ältern Gliedern der Gemeinde noch systematischen Unterricht in der Religion von der Kanzel aus zu geben, können die in Rede stehenden Predigten als Leitfaden in materieller und methodischer Beziehung empfohlen werden. Als gewöhnliche Predigtweise möchte übrigens Ref. diejenige nicht bezeichnen, nach welcher man bestimmte Materien

in systematischer Absolge abhandelt und das unterrichtende Element vorherrschen läßt. Als Ausnahmsverfahren kann es aber sehr heilsam, mitunter sogar nothwendig sein.

8. Der unermüdliche Sammlerfleiß des Hungari hat wiederum ein ziemlich umfangreiches Werk zu Tage gefördert, nämlich eine Sammlung von Predigten über die hl. Eucharistie. Dieselbe zerfällt in drei Abtheilungen, Predigten über die Eucharistie als Sacrament, als Opfer und als Communion. In die erste Abtheilung sind 23, in die zweite 18, in die dritte 24 Predigten eingereiht.

Bei der Auswahl befolgte H. andere Grundsätze als bei seinen „Musterpredigten"; er ging hier bei den vaterländischen Predigern in der Zeit weiter zurück, und griff auch über das Vaterland hinaus zu ausländischen Predigern. Bei einem Gegenstande wie die Eucharistie, der schon so viele Prediger erwärmt und begeistert hat, mußten ihm reiche Quellen zu Gebote stehen. Er hat dieselben fleißig benützt und aus dem großen Schatze von Predigten über die Eucharistie eine schöne Sammlung veranstaltet. Unter den deutschen Predigern, die hier vertreten sind, nenne ich: Rammoser, Colmar, Tschupik, Riffel, Pletz, Veith, Greith, Halder, Förster, Liebermann, Jeanjean, Westermaier; unter den Ausländern: Segneri, Deani, Bordoni, Ventura, Maccarthy, Bossuet, Bourdaloue, Lejeune, Massillon, Boulogne, Perrin, Griffet. Auf eine Kritik im Einzelnen kann nicht wohl eingegangen werden, und es dürfte genügen, jene Namen angeführt zu haben, um zu zeigen, daß vorliegende Sammlung von Hungari sehr schätzbare und theilweise ausgezeichnete Beiträge enthalte.

9. In Patiß findet man so ziemlich die Eigenschaften

vereinigt, welche zu einem beliebten Volksredner qualifiziren, nämlich eine markige kernige Sprache, eine lebhafte Darstellung, scharfe Zeichnungen, rasche, oft kühne Formen des Schließens im Beweisführen, eine große Kunst im Individualisiren.

In dem Ersten der oben angeführten Bände werden Themate behandelt, welche größtentheils zu den schwierigsten für die Predigt gehören, z. B. über den theoretischen und practischen Indifferentismus, über das fortwährende Bedürfniß der Erlösung aus der Knechtschaft Satans, der Welt, des Herzens und des Geistes, über die unermeßliche Liebe des göttlichen Erlösers in seiner Geburt u. s. w. Eine Reihe von Predigten für die Fastenzeit handelt von der göttlichen Gnade, und zwar: von dem Ursprung, Wesen und Wirksamkeit des Gnadenlebens; von der Nothwendigkeit, der Allgemeinheit der Quellen der Gnade, von deren Richtgebrauch und Mißbrauch u. s. f.

Der Verf. hat diese Themate nach ihrer practischen Seite angefaßt und vielfach in scharfen Zügen auf die Gebrechen der Zeit hingewiesen. Als solche aber betrachtet er Indifferentismus im religiösen Leben, welcher sich Gott entfremdet, geistigen und materiellen Hochmuth, welcher kein Hinderniß nach Erlösung mehr fühlt, Genußsucht, welche kein höheres Leben kennt, und im Erwerb, Besitz und Gebrauch irdischer Dinge ihren Himmel auf Erden sucht, ein Gesellschaftsleben, welches nach diesen Grundsätzen eingerichtet ist, nach diesem Beispiele eine Jugenderziehung, welche die Menschheit in ihrer zartesten Wurzel vergiftet und auch die Hoffnung auf künftige Früchte zerstört.

Den gleichen Charakter tragen auch „die Predigten

P.'s auf verschiedene Feste", von denen uns in der erneuten Auflage ein Band vorliegt. Es ist darin dasselbe Streben wahrnehmbar, überall auf das Praktische unmittelbar loszugehen, in raschem Gange die Ueberzeugung der Zuhörer zu gewinnen und auf den Grund davon ihre religiös-sittlichen Zustände zu durchdringen und zu prüfen. Einzelne Partieen und Zeichnungen sind in Hinsicht auf Erhabenheit der Gedanken und Kraft der Darstellung sowie auch in Hinsicht auf seine Auffassung von Seelenzuständen und scharfeinschneidender Schilderung von sittlichen Gebrechen — meisterhaft.

Dagegen glaubt Ref. darin einen Fehler beobachtet zu haben, daß der Inhalt einzelner Themate zu umfassend ist, und derselbe vielfach nicht genau abgegrenzt werden konnte und nicht abgegrenzt worden ist. Die Belege mit einzelnen Beispielen würden einen zu großen Raum in Anspruch nehmen. Das soll dem Verf. nicht als Vergehen angerechnet werden, daß er von dem steifen und vielfach hemmenden Partitionsverfahren Umgang genommen hat; dabei kann aber doch eine feste und durchsichtige Anordnung des Stoffes in der Ausführung nicht erlassen werden, und diese wird in den besprochenen Predigten hie und da vermißt. Sichtlich hat der Verf. mehr Gewicht auf die Ausführung einzelner Punkte gelegt, als auf die Anordnung des Ganzen. Es ist ihm dabei vorzugsweise um einen augenblicklich zu erzielenden tiefen Eindruck zu thun. Dieser Mangel thut dem sonstigen hohen Werthe dieser Predigten, der gerne noch ausdrücklich anerkannt wird, einen nicht unbedeutenden Eintrag, der sich beim Lesen derselben mehr geltend macht, als es beim Anhören der Fall sein mochte.

10. Die nachgelassenen Predigten Käser's, deren Her-

eine außergewöhnliche und erwünschte Wirkung unter ihren Zuhörern hervorzubringen."

Soviel Ref. aus der Belagerungskunde weiß, dienen die Sturmböcke nur zur Zerstörung und Zertrümmerung, er möchte daher die Missionen nicht unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt wissen, ihm gefällt die andere als „Geisteserneuerung" einer Gemeinde besser; denn die Missionen sind nicht ad destructionem sondern ad aedificationem der Gläubigen, sie verwunden nicht bloß, sie heilen auch. Sodann mag wohl billig bezweifelt werden, ob in einer Pfarrgemeinde durch Predigten, wie sie der Verfasser darbietet, ein Ersatz für Missionen gegeben sei. Wir sind gottlob über die Zeiten hinaus, wo man die strengen Wahrheiten überzuckern zu müssen glaubte, damit sie von den Zuhörern aufgenommen würden, und wo man die ernsten Sittenvorschriften mit blumiger Decke umwand, um ihre Herbe zu mildern. Und es hat sicherlich sein Gutes, wenn ein Prediger den ganzen Ernst einer Wahrheit und die ganze Strenge einer Vorschrift hervorzukehren weiß, um eine heilsame Erschütterung der Gemüther hervorzubringen. Aber davor wird sich ein besonnener Prediger hüten, eine ganze Reihe von Predigten zu halten, in denen er gleichsam Sturm läuft gegen seine Gemeinde, als wenn sie von einem Heere Satans besetzt wäre. Man darf sich über unsere sittlich-religiösen Zustände nicht täuschen, aber der Prediger darf auch nicht zu schwarz sehen. Ref. kann nicht mit dem Verfasser glauben, daß derartige Predigten „die Guten bestärken, die Lauen aufrütteln und die Sünder erschüttern oder, was auch gut sei, dahin bringen, daß sie gegen die sie treffenden göttlichen Wahrheiten wüthen, und wohl gar unter Lästerung und Zähneknirschen während des Vortrags das Haus Gottes

verlassen, auf daß das Maaß ihrer Bosheit voll und sie um so schneller reif werden für's Gericht." Der Prediger wird einen bei weitem größern Theil seiner Zuhörer abstoßen als gewinnen. Man sage nicht, die Missionäre predigen eben so streng, als es in unsern Kapuzinerpredigten oder Sturmbockspredigten der Fall ist. Einmal würden die Missionäre der Jesuiten, so weit die Erfahrung des Ref. reicht, manche der Ausführungen im geistlichen Sturmbock gewiß nicht zu der ihrigen machen, sodann bewirkt die Abhaltung einer solennen Mission eine ganz andere Stimmung, und ferner ist wohl zu bemerken, daß in den Predigten der Missionäre ein sehr wohl berechnetes System herrscht, vermöge dessen auf eine Predigt, welche Erschütterung der Gemüther bewirken mußte, eine andere Predigt folgt, die diese Erschütterung benützt, um der heilenden Gnade einen Eingang zu verschaffen. Unser Verfasser will aber mit seinem Sturmbock zwölf Stöße ausführen, auf die entweder Alles in Trümmer fallen, oder ein Theil sich auf Gnade und Ungnade ergeben muß.

Diese allgemeinen Bemerkungen glaubte Ref. vorausschicken zu sollen, ehe er kurz auf die Predigten selbst einginge. Die Materie der Sturmböcke ist fest und stark, wie aus folgender Inhaltsanzeige der Predigten erhellt: 1. von der Hölle, 2. von der kleinen Zahl der Auserwählten, 3. vom Weltgerichte, 4. vom Aufschube der Bekehrung, 5. vom Tode, 6. von der Beicht, 7. und 8. von der Gewissenserforschung, 9. von der Reue und Vorsatz, 10. von der Beschaffenheit der Beicht, 11. von der Unschuld. 12. von der Unzucht. Die Ausrüstung und das Beschläg an diesen Sturmböcken ist ziemlich grob gearbeitet, um sie recht einschneidend und scharf zu machen. Der Verfasser gibt den

wir auch hier seine schöne und kräftige Diction lobend erwähnen. Wir verstehen darunter nicht ein phrasenreiches Gerede, wie es verwöhnte Ohren gerne hören, sondern eine der Kanzel angemessene Sprache. Er versteht es namentlich, eine Menge von Gedanken in wenigen Sätzen zusammenzudrängen, man vergleiche Bd. I. S. 55, 173, 202, 251 und a.

D. sucht vorzugsweise, wie es bei seinem Zuhörerkreise ganz am Platze ist, auf die Ueberzeugung einzuwirken. Wenn nun gleich Ref. das durch Aufstellung einer Reihe von Fragen ausgeführte Beweisverfahren etwas zu häufig angewendet findet, so kann er doch nicht umhin anzuerkennen, daß der Verfasser in Hervorhebung der Beweismomente, in welcher Form er sie immer vorbringt, glücklich ist. Z. B. B. II. S. 100 sucht er zu beweisen, daß der wahre Glaube nicht ohne Werke sein könne, und stellt zuerst die Wahrheit ins Licht, daß wir nicht bloßen Worten sondern daß wir Thaten glauben, und fährt dann fort: „Wie nun? wenn unser ganzer Glaube auf Thaten ruht, überall lebendige That und thätiges Leben ist; wird dann derselbe, sobald er in deine Seele eingezogen ist, zur Empfindung, zu einer lahmen Zustimmung, zu einem hohlen Bekenntnisse in Worten werden dürfen? wie paßte das zusammen? durchdenke doch alle einzelnen Punkte! Ich will beispielsweise nur zwei noch nennen. Ein in die menschliche Natur herabgestiegener, unter uns in Mühe und Arbeit wandelnder Sohn Gottes: — und der Glaube an ihn in das unsichtbare und unsichere Gebiet des bloß geistigen Lebens zurückgedrängt? Ein am Kreuze sterbender Erlöser: — und die Liebe zu ihm in hohlen Worten verhallend!? Unmöglich!“ — Wir machen ferner auf den gelungenen

praktischen Beweis, daß in der Religion eine Auctorität nothwendig sei, aufmerksam Bd. I. S. 23 fg.

Wenn er auf Gemüth und Willen einwirken will, so bedient er sich hie und da etwas drastischer Wendungen, in der Regel sind es aber einfache Ansprachen, ebenso kräftig und eindringlich als kurz.

Ref. hätte gewünscht, daß die eigentlich homiletische Form von dem Verfasser etwas häufiger angewendet worden wäre, als es wirklich geschehen ist.

Nach Seite des Inhalts sind die Predigten durchgängig specifisch katholisch. Der Verfasser gibt in dieser Beziehung einer verflachenden religiösen Richtung, welche an Predigern in größern Städten von vielen Zuhörern nicht ungerne wahrgenommen wird, so wenig nach, daß er gerade die Puncte der geoffenbarten Wahrheit und der kirchlichen Lehre absichtlich stark hervorkehrt, welche am meisten angefochten zu werden pflegen. Dadurch bekommen die Predigten vielfach einen apologetischen Charakter. Außerdem sind es hauptsächlich die allgemeinen religiösen Wahrheiten, welche er in seinen Zuhörern vor Allem zu befestigen sucht. Daher kehren die Gegensätze von Welt und Christus, Vernunfterkenntniß und geoffenbarter Religion, von menschlicher Gesellschaft und Kirche, von der Familie auf natürlicher und der auf übernatürlicher Grundlage häufig wieder; ferner wird gerne und immer wieder hingewiesen auf die Erlösungsbedürftigkeit, den Erlösungsgrund und die Aneignung der Erlösung und drgl.

Indessen wählt er doch auch ganz specielle Themate, wie vom Neide, vom Fastengebote, vom lieblosen Urtheile, vom Tischgebete, von der Beichte, von der Versuchung und A.; und wenn auch die größere Zahl der Themate mehr

allgemeiner Natur ist, so steigt er doch bei der Durchführung zu ganz individuellen Verhältnissen herab.

Wenn man die Stellung des Predigers in der Gemeinde, wo die Predigten sämmtlich gehalten wurden, ins Auge faßt, so wird man dieses Verfahren hinsichtlich der Stoffwahl nicht befremdlich finden, so sehr man auch wünschen mag, der Verf. hätte eine größere Auswahl von speciellen Thematen in der ihm eigenthümlichen Behandlungsweise bieten sollen. Es mußte ihm vor Allem daran liegen, daß bei seinen Zuhörern die wesentlichen und die von der Zeitrichtung am meisten angefochtenen Lehren feste Wurzeln schlagen. Und nach dieser Seite hin hat D. unstreitig das größt Mögliche geleistet. Er hat mit einer solchen Kraft auf die Ueberzeugung und mit einer solchen Eindringlichkeit auf Gemüth und Willen einzuwirken gewußt, daß bei seinen Zuhörern, die guten Willens waren, eine feste Glaubensgrundlage geschaffen werden mußte. Durch großen Reichthum von Gedanken und oft ganz überraschende Wendungen weiß er sodann mit geschickter Hand auf den bearbeiteten Boden Fruchtkeime niederzulegen, die bei denkenden Zuhörern nicht leicht ersticken können. Bei der Kürze der Ausführung appellirt er auch vielfach an das Urtheil und Nachdenken seiner Zuhörer; oftmals beabsichtigt er nur über einen Gegenstand Nachdenken und ernste Erwägung anzuregen. Wie diese Predigten sicher auf die Zuhörer sehr vortheilhaft eingewirkt haben, so sind sie auch geeignet, durch die Kraft und den Reichthum der Gedanken für Prediger sehr anregend zu werden, und ihnen eine schöne Auswahl des Stoffes zu bieten und für dessen Behandlung einen auch andernorts beachtenswerthen Weg zu zeigen.

Ref. würde gerne sein Urtheil durch Belege aus den Predigten unterstützen, wenn dieses nicht zu viel Raum in Anspruch nähme. Er steht nicht an, sein Endurtheil dahin abzugeben, daß D. in dieser Sammlung von Predigten eine nicht gewöhnliche homiletische Befähigung an den Tag legt, und daß diese Predigten besonders mit Rücksicht auf den Zuhörerkreis dem größern Theile nach sehr gut sind und nicht leicht werden übertroffen werden, obgleich man in einzelnen jedoch mehr untergeordneten Punkten noch weitere Ausstellungen machen könnte, als es theilweise oben geschehen ist.

Die Ausstattung ist schön.

Bendel, Convictsdirector.

4.

Handbuch der Universalgeschichte für die höhere Unterrichtsstufe und zum Selbststudium bearbeitet von **Heinrich Rukgaber.** Ersten Bandes erste Hälfte: Einleitung in das Studium der Universalgeschichte, Geschichte der orientalischen Völker und der Griechen. Ersten Bandes zweite Hälfte: Geschichte der Römer bis auf Constantin den Großen. Schaffhausen 1853 — 54. Fr. Hurter'sche Buchhandlung. Pr. fl. 6.

Der H. Verfasser des vorliegenden Handbuches der Universalgeschichte geht von dem Grundgedanken aus, „daß die Aufgabe der historischen Kunst sich nicht auf die Darstellung der an der Oberfläche des Lebens liegenden historischen Fakten beschränke, sondern den Gedanken, welcher im

Leben der Völker überhaupt sich objectivire, erfassen und demgemäß den Verlauf der geschichtlichen Thatsachen in einer solchen Darstellung würdigen müsse, daß die Geschichte, wie in objectiver so auch in subjectiver Bedeutung als eine zwar vielgegliederte aber organisch zusammenhängende Einheit in plastischer Anschaulichkeit den Blicken sich erschließe." Wenn daher Heeren seiner Zeit sich ein großes Verdienst dadurch erworben hat, daß er eine vorher fast unbearbeitet gelassene Provinz — die Handels- und Verkehrsverhältnisse der alten und der neuen Zeit — in die Geschichte einführte und zeigte, welche großen, wichtigen und oft entscheidenden Einflüsse auf die Entwicklung und Gestaltung der historischen Ereignisse durch eben diese Verhältnisse geübt wurden: so ist der H. Verfasser unseres Handbuches noch viel weiter gegangen. Sollte das ganze Leben, die volle historische Bedeutung der verschiedenen Völker in den Rahmen geschichtlicher Darstellung aufgenommen werden, so mußten damit — abgesehen vom geographischen und archäologischen Elemente — auch Religion und Mythologie, Kunst und Literatur in einer Weise berücksichtigt werden, wie dieß unseres Wissens bisher in keinem andern geschichtlichen Handbuch geschehen ist. Wir stehen darum nicht an zu behaupten, daß die Rukgaber'sche Bearbeitung der Universalgeschichte sowohl von Studierenden, welche tiefer in dieses Feld des Wissens eindringen, als auch von Lehrern, welche sich auf diesen Zweig des Unterrichts gründlich vorbereiten wollen, mit großem Nutzen gebraucht werden kann. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß dieses Werk des immensesten Fleißes den Unterricht in den klassischen Autoren für Lehrer und Schüler ungemein erleichtert, weil eine Masse des

gewöhnlich in allerlei Büchern verzettelten Stoffes in Rukgabers Arbeit in übersichtlicher Kürze zusammengetragen ist. Gerade dieß aber thut unserer Zeit um so mehr Noth, als bei dem massenhaften Anschwellen des literarischen Stoffes die Lust zum Kaufen wie zum Lesen und Studieren eher abgeschreckt als befördert wird. Nimmt man nun für die höhere Gymnasienstufe des geschichtlichen Unterrichtes vier Jahreskurse an und bestimmt man für jeden derselben einen Band von 40—50 Bogen, so läßt sich das von H. Rukgaber gestellte Ziel in einem Quadriennium so ziemlich erreichen. Freilich wird dabei manches dem Privatstudium anheimgegeben, anderes — wie die Tiefen griechischer Philosopheme, der gereifteren Kraft späterer Jahre überlassen werden müssen. Dieß kann um so füglicher geschehen, als unser Handbuch nicht bloß den Zwecken der Schule sondern auch dem Selbststudium dienen will und bei allen, die sich unter den Sorgen und Lasten des Berufes die Frische für wissenschaftliches Streben gerettet haben, ein Tag den andern belehren muß.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen etwas näher auf einzelne Seiten unseres Handbuches ein, so werden wir ohne Widerspruch behaupten dürfen, daß die Darstellung der religiösen Verhältnisse bei aller Kürze die eingehendste Behandlung verdiente. Und zwar genügt es nicht blos den ganzen Kreis der religiösen Vorstellungen eines Volkes zu beschreiben, sondern es mußte auch eine Würdigung derselben gegeben, es mußte auch der Fortschritt aufgezeigt werden, der sich auch auf der Stufe des alten Heidenthums klar ausdrückt. Unseres Erachtens hat der H. V. nach dieser Seite hin nicht ganz das Wünschenswerthe geleistet. So vermissen wir gleich die ethische Würdigung

des Bramaismus oder der altindischen Religion. S. 51 und 52 der ersten Abtheilung ist das Wesen des Buddhaismus ganz richtig angegeben. Aber gerade wenn die von uns desiderirte Würdigung der bramanischen Religion gegeben wäre, so hätte sich daran ganz unmittelbar und naturgemäß die Bestimmung des Buddhaismus als derjenigen Religionsform anreihen lassen, welche als direkte Opposition, als Reaction gegen den höchst einseitigen Charakter des Bramaismus auftrat und darum als relativer wenn auch in seiner historischen Entfaltung nur zum Theil siegreich gebliebener Fortschritt zum Bessern so denkwürdig dasteht. S. 154 wird nichts über die Menschenopfer des Phönicischen Baaldienstes gesagt und ebenso ist vergessen, daß auch dem carthagischen Melkarth dieselbe blutige Verehrung zu Theil wurde. S. 352 ist die älteste, im wesentlichen noch in orientalischen Vorstellungen befangene griechische Religion von der spätern Gestaltung derselben nicht mit hinlänglicher Schärfe unterschieden und namentlich nicht hervorgehoben, daß im Gegensatz zu der ältern Naturreligion erst im Hellenismus d e r G e i s t als das das Wesen der Götter constituirende Element zu seinem vollen Rechte gelangt ist. S. 356 hätte unter den den alten Volksglauben untergrabenden Momenten auch die frei und mit der Zeit in immer frivolerem Sinn fortwuchernde Thätigkeit der Mythenbildung, über welche schon Pindar klagt, hervorgehoben werden sollen. Auch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß wir eine einläßliche Darstellung über die Ursachen der Christenverfolgungen in der 2. Abtheilung des ersten Bandes ungern vermißt haben.

Was die Literatur betrifft, so betrachten wir's als

ein Verdienst, daß der H. V. dieselbe an den einschlägigen Orten mit großem Fleiß zusammengetragen hat. Nur hie und da ist Herrn R. die eine oder andere bemerkenswerthe literarische Erscheinung entgangen, wie z. B. unter den Hilfsmitteln der Jüdischen Geschichte Jahns biblische Archäologie nicht angeführt wird, was um so mehr hervorgehoben zu werden verdient, als Jahn seiner Zeit ein so geachteter katholischer Gelehrter gewesen ist. In gleicher Weise ist es zu tadeln, daß R. Martins Einleitung ins alte Testament mit keiner Sylbe erwähnt wird. Für die Griechische Geschichte erlauben wir uns Herrn R. auf die sehr belehrende Schrift v. H. G. Plaß: die Tyrannis in ihren beiden Perioden u. s. w. 2 Thle., Bremen 1852 aufmerksam zu machen. Das Kriegswesen betreffend, so hat Herr R. das der Griechen gar nicht näher geschildert. Die Schrift von W. Rüstow und Dr. H. Köchly: Geschichte des griechischen Kriegswesens u. s. w. Aarau 1852, scheint dem H. V. noch nicht bekannt gewesen zu sein. Größere Aufmerksamkeit wird dem Römischen Heerwesen geschenkt. Hiebei weisen wir den V. auf eine kleine vortreffliche Arbeit hin: Historia mutationum rei militaris Romanorum inde ab interitu rei publicae usque ad Constantinum Magnum libri III. scripsit Christianus Conradus Ludov. Lange, Gottingae 1846, 4. S. 498 der zweiten Abtheilung hätte unter den Hilfsmitteln der ältesten Deutschen Geschichte, Philipps Deutsche Geschichte, 2 Bde., Berlin 1832 — 34 nicht vergessen werden sollen. Eigentliche Unrichtigkeiten haben wir nur wenige gefunden. Auffallend war uns, daß der H. V. fast immer Illyrien schreibt, auch da, wo diese Termination wie z. B. S. 272, 291, 622 und 646 der 2. Abtheilung ent-

schieden falsch ist; denn hiegegen muß erinnert werden, daß der Name jenes Landes als Römische Provinz betrachtet Illyricum lautete und daß die ganze Römische Literatur jenes Reichsland stets durch Illyricum bezeichnet. S. 304 der 2. Abtheilung wird der jüngere Cato mit den Worten Lucans charakterisirt: secta fuit u. s. w. Wir gestehen für unsern Theil, daß uns das Verständniß von secta erst aufgieng, als wir auch noch einen Theil des vorangehenden Verses (Lucan II. 380 ff.) hinzunahmen: Haec duri immota Catonis secta fuit u. s. w. S. 514 der zweiten Abtheilung werden zum Zeugnisse dafür, wie heilig die alten Deutschen die Ehe gehalten, die Worte aus Tacitus Germania c. 19 angeführt: Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena parentibus et maritis permissa. Wir erinnern dagegen, daß statt parentibus, was nur der Codex Bamb. kannte, (s. Passow in seiner Ausgabe S. 30) von den neuern Herausgebern übereinstimmend die andere Leseart: quorum poena *praesens* et maritis permissa anerkannt wird. Wenn es S. 519 der 2. Abtheilung heißt, daß Livia, als sie den Augustus heirathete, aus ihrer ersten Ehe zwei Söhne, den Tiberius und Drusus hatte, so ist diese Fassung ungenau. Als diese Vermählung erfolgte, trug Livia den zweitgenannten Sohn noch im Mutterleibe. Man vergl. Sueton Octav. 62 und Claud 1. Die gleiche Bewandtniß hat es, wenn ebendaselbst S. 531 gesagt wird, daß die aufständischen Legionen in Pannonien und am Rhein Soldverhöhung um einen Denar täglich forderten. Bei Tacitus Annal. I., 26 heißt es bloß, die Meuterer hatten verlangt: ut denarius diurnum stipendium foret. Mithin sollte es heißen: auf oder bis zu einem Denar täglich.

Mit allem Rechte muß man auch auf den Styl einer historischen Arbeit großes Gewicht legen. In dieser Beziehung können wir dem H. Verfasser das Zeugniß nicht versagen, daß seine Sprache im Ganzen genommen einfach, klar und fließend mithin ihrem Zwecke entsprechend ist. Nur hie und da wollte es uns bedenken, als ob der Styl etwas geglätteter oder etwas edler und gehaltener hätte sein können. Einzelne harte Worte und Satzfügungen wird man natürlich bei jeder derartigen Arbeit finden und auch die unseres H. Verfassers ist nicht gänzlich davon frei geblieben. So finden wir S. 163 der 1. Abtheilung den Ausdruck „erlittene Niederlagen wieder ersetzen," ebendaselbst S. 178 die „blühende Stufe" und anderes Dergleichen nicht ganz zutreffend. Ebenso wenig wird man Sätze billigen können wie S. 212 der 2. Abtheilung: Nach Eroberung — Marius oder ebendaselbst S. 265: Als nämlich Cic. — Bestia oder S. 271: Ergrimmt hierüber — beobachten oder S. 486: Deßwegen verhinderte der Senat — vorzubeugen. Die angeführten Beispiele, die sich noch leicht vermehren ließen, mögen genügen, um dem H. Verf. für die folgenden Bände die größtmöglichste Sorgfalt der stylistischen Feile ans Herz zu legen.

Druck und Papier sind durchaus zu empfehlen. Die Correctur ist so sorgfältig, daß wir an Druckfehlern nur Weniges zu berichtigen fanden, wie S. 302 der 1. Abtheilung wo irrig *κρυπεια* statt *κρυπτεια* gegeben ist. Ebendaselbst S. 475 lesen wir Tucytides statt Thucydides. Ebenso sollte es S. 208 der zweiten Abtheilung Memmius für Mummius heißen. Ebendaselbst S. 283 muß statt des fehlerhaften Carunten geschrieben werden Carnuten. Hieher rechnen wir auch S. 426, wo für das irrig ge-

gebene Fescennina vielmehr Fescennia das richtige Wort ist. S. 529 ist unrichtig Quingennaspiele für Quingennalspiele gedruckt.

Möge der H. Verfasser diese wenigen Bemerkungen als Beweis hinnehmen, daß wir seine Arbeit mit Aufmerksamkeit und Interesse gelesen haben; möge es ihm vergönnt sein, das große und im Verlauf der Arbeit immer schwieriger werdende Werk in einer Weise zu vollenden, daß dasselbe eine Bereicherung der katholischen Literatur genannt werden kann.

Rector Dr. Allgayer.

5.

Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In kritisch biographischen Umrissen. Ein vervollständigender Beitrag zur National-Literaturgeschichte von J. A. Moriz Brühl. Leipzig, Hübner 1854. S. 814. Pr. fl. 5. 30 kr.

Welch' großen Antheil die katholische Literatur der Neuzeit an der kirchlichen Wiedererhebung unseres deutschen Vaterlandes habe, kann Niemanden verborgen sein, der auch nur in ihren allgemeinsten Grundrissen die Geschichte dieser religiösen Regeneration kennt und befähigt ist, geistige Potenzen zu schätzen. Dieser Thatsache gegenüber wird sich wohl jene so lang beliebte Tactic der Literarhistoriker, wornach sie katholische Erscheinungen auf diesem Gebiete mit affectirter Ignorirung umgehen, nicht mehr lange

halten lassen. Nur zu lange hat diese auf katholischen Werken lastende Ungunst manches Treffliche im Dunkel der Verborgenheit zurückgehalten. Um so mehr müssen wir Katholiken uns aufgefordert fühlen, den Werth desjenigen was wir unser Eigenthum nennen müssen, auch nach Außen hin zur Geltung zu bringen, und gewiß muß jeder Beitrag zu Erfüllung dieser Aufgabe mit Dank angenommen werden.

Unserem Verfasser kann es nicht abgestritten werden, daß er sich mit anerkennenswerthem Fleiße seiner Aufgabe unterzogen habe. Die Schwierigkeiten, welche er bei Bearbeitung seines Werkes zu überwinden hatte, waren, wie er (Vorrede S. 1) selbst bemerklich macht, nicht gering, da er ja zum Gegenstand seiner Darstellung eine literarische Thätigkeit sich gewählt, „welche trotz ihrer weitgreifenden Bedeutung „im Allgemeinen nur in einigen kathol. Zeitschriften irgend„wie kritische Würdigung gefunden, für deren Schilderung „nur spärliche Vorarbeiten vorhanden waren, und somit „ein weitschichtiges Material mühselig angesammelt wer„den mußte, während die Lectüre von Hunderten von „Bänden daneben herging.“ Hat nun freilich durch vielfach allzugenauen Anschluß an diese genannten Quellen, durch ziemlich oft wiederkehrende Aushebungen aus Recensionen katholischer Blätter und Zeitschriften die literargeschichtliche Darstellung des Verfassers an manchen Stellen das Aussehen eines räsonnirenden Literatur-Anzeigers erhalten, läßt auch die Ausführung hie und da Selbstständigkeit und volle Durchdringung des Gegenstandes vermissen, so wird man doch um eben der angedeuteten Schwierigkeiten willen auf solchen Mangel eines Werkes, das keinen Vorgänger hat, nicht allzugroßes Gewicht legen

und dem Verf. das Verdienst nicht schmälern dürfen, das er sich erworben durch seine fleißige Sammlung und Zusammenstellung der nothwendigen biographischen und literarhistorischen Notizen. Diese letzteren sind jedesmal in nöthiger Ausführlichkeit den Lebens-Beschreibungen der Schriftsteller angefügt.

Was nun zunächst die Form des Buches anlangt, so billigen wir es durchaus, daß der Verf., hierin sich anschließend an die Art der alten literar-historischen Werke (Alegambe, Antonio, Quétif und Echard u. a.), seine Darstellung in den Rahmen von biographischen Scizzen gefaßt hat, wo nicht die untergeordnete Bedeutung des Gegenstandes ein Andres verlangte. Die Herabsetzung der Persönlichkeit zu einem untergeordneten, ja gleichgiltigen Gegenstande ist erst eine Errungenschaft der neueren Literarhistorie. Mit Hilfe der Hegel'schen Geschichtsauffassung wurde da meist die Persönlichkeit zu einem willenlosen Träger allgemeiner Gedanken abgewürdigt, zu einer Hülle, die man abstreifen und wegwerfen müsse, wenn einmal der Kern, der Gedanke gefunden. Unter der Herrschaft derartiger historischer Principien ließen sich dann freilich alle Wege ebnen, bildete sich wie von selbst der Fluß einer gleichmäßigen, sogenannten philosophischen Entwicklung. Die katholische Geschichtschreibung wird für immer auf den blendenden Vorzug verzichten müssen, alles Feste in Fluß versetzen zu können und auch in der Literaturgeschichte werden die Persönlichkeiten stets hervorragende Punkte bilden, die sich nicht nivelliren lassen, um welche vielmehr sich Alles gruppiren, um welche herum sich auch der Fluß des Gedankens bewegen muß. Die großen katholischen Schriftsteller Deutschlands aus diesem Jahrhundert sind

überdieß fast alle auch bedeutende sittliche Persönlichkeiten — man denke z. B. an einen Stolberg, einen Görres — deren Charakter sich im Kampfe mit einem feindlichen Zeitgeiste gebildet und ausgeprägt hat. Da ist nun Alles, was wir aus ihrer Bildungsgeschichte, ihrem Privat- und öffentlichen Leben wissen, von Wichtigkeit für uns, und der Verf. hat ganz unsre Beistimmung dafür, daß er nicht kalt und trocken über die Lebensgeschichte dieser Männer hinweggegangen oder nur das Nothdürftigste davon wiedergegeben. Nur Eines können wir nicht einsehen, warum gerade eine Literaturgeschichte der Ort sein soll, noch nicht edirte Briefe eines Schriftstellers zu publiciren, wie S. 743 ff. also noch ganz im Zusammenhang der Literaturhistorie — mit den Briefen Adam Müller's geschieht.

Die erste vom Verf. noch hereingezogene Periode umfaßt die großen kathol. Dichter: Friedrich Spee, Jakob Balde, Fr. Procopius, Joh. Angelus Silesius. Procopius, (1608—1690) ein Convertit aus der Mark Brandenburg, nachmals Mitglied des Kapuzinerordens und Missionär in den österreichischen Provinzen († 1680 zu Linz), war ein trefflicher katholischer Liederdichter. Ueber die genannte Seite der geistigen Thätigkeit dieses leider zu wenig bekannten Schriftstellers bemerkt der Verfasser: „es mag wohl sein, daß er die schöne Sitte des deutschen geistlichen Gesanges aus dem Protestantismus mit herübergenommen habe, denn ob es gleich den Katholiken in jener Zeit nicht an geistlichen Liedern in der Muttersprache gemangelt hat, . . . auch damals sogar mehr als gegenwärtig der Ritus der Volksstimme Theilnahme gestattete am Gottesdienste: so steht doch die katholische Literatur jener Periode zu arm da an solchen Erzeugnissen, als daß man das

aneifernde Motiv in dem kirchlichen Bedürfniß selbst suchen könnte." Dieser Behauptung müssen wir geradezu widersprechen. Das 17. Jahrhundert ist eine Periode der regsten Thätigkeit und des lebendigsten Interesses für die katholische Liederdichtung. Das Leisentrit'sche Gesangbuch, das um's J. 1570 zum ersten Male erschien, eröffnet die Reihe der trefflichen katholischen Gesangbücher, von denen die meisten in's 17. Jahrhundert hereinfallen, und in welchen viele Lieder enthalten sind, die uns vorher niemals begegnen, ihren Ursprung demnach gerade dieser Zeit verdanken. Und wie gerade in jenen Gegenden, wo Procopius wirkte, damals noch geistliche Volkspoesie und geistliches Lied blühete, dürften „Weinholds geistliche Weihnachts-Schauspiele" beweisen — eine Sammlung von Dichtungen, welche gerade jenem Boden entsprungen sind aus einer auch damals noch triebkräftigen Wurzel. Jedenfalls springt so viel in die Augen: das so rege Interesse für's geistliche Volkslied, welches anerkannter Maßen jene Zeit beseelte, überhebt uns der Mühe, die Anregung für Erzeugnisse dieses Geistes in protestantischen Kreisen zu suchen. Ueberhaupt, glauben wir, hätte die große Kluft, welche die Periode des 17. Jahrhunderts (mit Angelus Silesius Tode a. 1677 schließend) von jener andern, erst mit Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden, trennt — diese Kluft hätte nicht passender ausgefüllt werden können, als mit einer Abhandlung über das geistliche Lied, um dessen Pflege sich in's Besondere auch die Jesuiten auf ihren Missionen keine geringen Verdienste erworben haben.

Die zweite Periode — katholische Poesie und Geschichtschreibung umfassend — beginnt mit Denis und bespricht alle literarischen Erscheinungen auf katholischem

Gebiete bis in die neueste Zeit. Die Vollständigkeit in Aufnahme alles dessen, was einen Anspruch auf Berücksichtigung machen könnte, läßt schwerlich etwas zu wünschen übrig. Haben wir etwas zu tadeln, so ist es nur das „zu Viel," nicht das „zu Wenig." Denn in der That muß man befremdet sein, die Namen von fast allen irgendwie bekannt gewordenen katholischen Schriftstellern, auch von solchen, die sich eben erst mit einer Jugendarbeit nicht unglücklich versucht haben, in eine Literatur-Geschichte des katholischen Deutschlands aufgenommen zu sehen, und ohne Zweifel werden Manche von diesen selbst nicht wenig überrascht sein, wenn sie neben den Männern, auf die wir mit Recht stolz sind, auch ihre Namen aufgeführt finden. Ganz gewiß gibt die Abfassung eines brauchbaren Schulbuchs, die Herausgabe eines Bändchens lesbarer Gedichte, die Gunst, die man beim Publicum mit einer angenehm geschriebenen Novelle oder Jugendschrift einlegt, ein kleiner historischer Versuch in Local-Geschichte, Monographie und dergl. keinerlei Anspruch auf Unvergeßlichkeit oder auf Einregistrirung in das goldene Adelsbuch der Literaturhistorie. Die Katholiken haben früher zu wenig gethan, unsre Leute nach Verdienst bekannt zu machen — und vielfach leiden wir noch an diesem Gebrechen; aber es wäre gewiß nicht gut, wenn wir in den entgegengesetzten Fehler verfielen und nach allen Seiten hin Lob austheilen zu müssen glaubten. Schon um deßwillen wäre solche Maßlosigkeit zu beklagen, weil wir eben dadurch unsern Gegnern verächtlich würden und uns dem Verdachte aussetzten, es gehe uns das rechte Urtheil zu Würdigung literarischen Verdienstes ab. Ist es schon so überaus schwer, nur eine Geschichte der ersten Dezennien unsres

Jahrhunderts zu schreiben, wie viel mehr noch eine Geschichte der mit uns lebenden Menschheit, ihres geistigen Wesens und Thuns: wie viel mehr sollte man nicht sich aufgefordert fühlen, da nur Erprobtes aufzunehmen!

Mit dieser Bemerkung, welche nur einen Exceß des Eifers rügen will, soll dem wirklichen Verdienste des Verf. in Nichts abgebrochen sein: sein Buch wird gewiß Allen, welche sich für die Literatur überhaupt, und für die neuere religiös-literarische Bewegung innerhalb der Kirche in's Besondere interessiren, ein ganz willkommenes Repertorium sein, das ihnen in möglichster Vollständigkeit diese Erscheinungen vorführt und auch die nothwendigen Anhaltspunkte zu richtiger Beurtheilung gibt. Anerkennung verdient es auch, daß der Verf. den einzelnen biographischen Abschnitten Musterproben aus den Werken der betreffenden Schriftsteller angehängt hat. Katholische Lesebücher könnten wohl daraus ein und das andere schöpfen. Einzelnes jedoch könnte ohne Schaden ausgemerzt werden: so z. B. jener Erguß fürst-primatisch Dalbergischer Weisheit auf S. 57, worin, um Einiges auszuheben, Geistesfunken vorkommen von der Sorte, wie e. g.: „Kenne die Menschheit genau; die Ueberbleibsel ihrer ursprünglichen Güte genau: die Folgen ihrer verderblichen Natur genau. — Immer frischen Blick also, wo möglich (!) Adlerblick, werfe auf die gegenwärtige Lage der Umstände. Das, Staatsmann! das ist dein Amt, hierauf gründe deine Entschließungen rc." Ueberhaupt hätte Dalberg, der allerdings, damit der Schatten im Bild nicht fehle, nicht ganz zu umgehen war, etwas schärfer gezeichnet werden dürfen; dann wäre aber auch manches, was nur in die politische Geschichte gehört, auszumerzen gewesen.

Kerker, Pfarrer in Kleinsüßen.

Inhaltsverzeichniß

des

achtunddreißigsten Jahrgangs der theolog. Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Urkunden.

IV. Literarischer Anzeiger.

Literarischer Anzeiger
Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Tübingen. Im **Laupp**'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Patrum Apostolicorum Opera.

Textum
ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, versionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices addidit

Carolus Josephus Hefele,

ss. theol. Doctor ejusdemque in acad. Tubing. Prof. P. O.

Editio quarta aucta et emendata.

37 Bogen gr. 8. Velinppr. broch. fl. 2. 54 kr. Rthr. 1. 25 Ngr.

Die letzte ungewöhnlich starke Auflage dieser Ausgabe der apostolischen Väter hat sich wieder in wenigen Jahren vergriffen, was ein sichtbarer Beweis der beifälligen Aufnahme ist, welche sie in Deutschland und dem Auslande, besonders in England gefunden. Aehnlichen Erfolg hoffen wir bei dieser vierten Auflage. Ein Hauptvorzug derselben ist, daß der Texteskritik ganz neue Sorgfalt zugewendet wurde unter Benützung des Corpus Ingnatianum von Cureton, der von Petermann edirten alten armenischen Uebersetzung der Ignatianischen Briefe, der zweiten Auflage von Otto's trefflicher Edition der Epistola ad Diognetum, der von Dr. Nolte in Scheinkr's Zeitschrift für kath. Theologie veröffentlichten Texteskritik der Briefe der apostolischen Väter, und verschiedener anderer Schriften und Abhandlungen. Außerdem wurden die zur Texteserklärung dienenden Noten beträchtlich vermehrt, die Indices vielfach verbessert und die die kritischen und ähnlichen Fragen enthaltenden Prolegomena ansehnlich erweitert. Namentlich hat der Abschnitt über die Ignatianischen Briefe zahlreiche Verbesserungen erfahren.

Bei **Eduard Weber** in **Bonn** ist soeben erschienen:

Dr. **Friedr. Lücke's** Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Nach dem Tode des Verfassers herausg. von Dr. E. Bertheau, Prof. zu Göttingen. gr. 8. 31 Bog. geh. 2 Thlr.

Und ferner:

Dr. **Friedr. Lücke's** Versuch einer vollständigen

halten lassen. Nur zu lange hat diese auf katholischen Werken lastende Ungunst manches Treffliche im Dunkel der Verborgenheit zurückgehalten. Um so mehr müssen wir Katholiken uns aufgefordert fühlen, den Werth desjenigen was wir unser Eigenthum nennen müssen, auch nach Außen hin zur Geltung zu bringen, und gewiß muß jeder Beitrag zu Erfüllung dieser Aufgabe mit Dank angenommen werden.

Unserem Verfasser kann es nicht abgestritten werden, daß er sich mit anerkennenswerthem Fleiße seiner Aufgabe unterzogen habe. Die Schwierigkeiten, welche er bei Bearbeitung seines Werkes zu überwinden hatte, waren, wie er (Vorrede S. 1) selbst bemerklich macht, nicht gering, da er ja zum Gegenstand seiner Darstellung eine literarische Thätigkeit sich gewählt, „welche trotz ihrer weitgreifenden Bedeutung „im Allgemeinen nur in einigen kathol. Zeitschriften irgend„wie kritische Würdigung gefunden, für deren Schilderung „nur spärliche Vorarbeiten vorhanden waren, und somit „ein weitschichtiges Material mühselig angesammelt wer„den mußte, während die Lectüre von Hunderten von „Bänden daneben herging.“ Hat nun freilich durch vielfach allzugenauen Anschluß an diese genannten Quellen, durch ziemlich oft wiederkehrende Aushebungen aus Recensionen katholischer Blätter und Zeitschriften die literargeschichtliche Darstellung des Verfassers an manchen Stellen das Aussehen eines räsonnirenden Literatur-Anzeigers erhalten, läßt auch die Ausführung hie und da Selbstständigkeit und volle Durchdringung des Gegenstandes vermissen, so wird man doch um eben der angedeuteten Schwierigkeiten willen auf solchen Mangel eines Werkes, das keinen Vorgänger hat, nicht allzugroßes Gewicht legen

und dem Verf. das Verdienst nicht schmälern dürfen, das er sich erworben durch seine fleißige Sammlung und Zusammenstellung der nothwendigen biographischen und literarhistorischen Notizen. Diese letzteren sind jedesmal in nöthiger Ausführlichkeit den Lebens-Beschreibungen der Schriftsteller angefügt.

Was nun zunächst die Form des Buches anlangt, so billigen wir es durchaus, daß der Verf., hierin sich anschließend an die Art der alten literar-historischen Werke (Alegambe, Antonio, Quétif und Echard u. a.), seine Darstellung in den Rahmen von biographischen Scizzen gefaßt hat, wo nicht die untergeordnete Bedeutung des Gegenstandes ein Andres verlangte. Die Herabsetzung der Personlichkeit zu einem untergeordneten, ja gleichgiltigen Gegenstande ist erst eine Errungenschaft der neueren Literarhistorie. Mit Hilfe der Hegel'schen Geschichtsauffassung wurde da meist die Persönlichkeit zu einem willenlosen Träger allgemeiner Gedanken abgewürdigt, zu einer Hülle, die man abstreifen und wegwerfen müsse, wenn einmal der Kern, der Gedanke gefunden. Unter der Herrschaft derartiger historischer Principien ließen sich dann freilich alle Wege ebnen, bildete sich wie von selbst der Fluß einer gleichmäßigen, sogenannten philosophischen Entwicklung. Die katholische Geschichtschreibung wird für immer auf den blendenden Vorzug verzichten müssen, alles Feste in Fluß versetzen zu können und auch in der Literaturgeschichte werden die Persönlichkeiten stets hervorragende Punkte bilden, die sich nicht nivelliren lassen, um welche vielmehr sich Alles gruppiren, um welche herum sich auch der Fluß des Gedankens bewegen muß. Die großen katholischen Schriftsteller Deutschlands aus diesem Jahrhundert sind

überdieß fast alle auch bedeutende sittliche Persönlichkeiten — man denke z. B. an einen Stolberg, einen Görres — deren Charakter sich im Kampfe mit einem feindlichen Zeitgeiste gebildet und ausgeprägt hat. Da ist nun Alles, was wir aus ihrer Bildungsgeschichte, ihrem Privat- und öffentlichen Leben wissen, von Wichtigkeit für uns, und der Verf. hat ganz unsre Beistimmung dafür, daß er nicht kalt und trocken über die Lebensgeschichte dieser Männer hinweggegangen oder nur das Nothdürftigste davon wiedergegeben. Nur Eines können wir nicht einsehen, warum gerade eine Literaturgeschichte der Ort sein soll, noch nicht edirte Briefe eines Schriftstellers zu publiciren, wie S. 743 ff. also noch ganz im Zusammenhang der Literaturhistorie — mit den Briefen Adam Müller's geschieht.

Die erste vom Verf. noch hereingezogene Periode umfaßt die großen kathol. Dichter: Friedrich Spee, Jakob Balde, Fr. Procopius, Joh. Angelus Silesius. Procopius, (1608—1690) ein Convertit aus der Mark Brandenburg, nachmals Mitglied des Kapuzinerordens und Missionär in den österreichischen Provinzen († 1680 zu Linz), war ein trefflicher katholischer Liederdichter. Ueber die genannte Seite der geistigen Thätigkeit dieses leider zu wenig bekannten Schriftstellers bemerkt der Verfasser: „es mag wohl sein, daß er die schöne Sitte des deutschen geistlichen Gesanges aus dem Protestantismus mit herübergenommen habe, denn ob es gleich den Katholiken in jener Zeit nicht an geistlichen Liedern in der Muttersprache gemangelt hat, . . . auch damals sogar mehr als gegenwärtig der Ritus der Volksstimme Theilnahme gestattete am Gottesdienste: so steht doch die katholische Literatur jener Periode zu arm da an solchen Erzeugnissen, als daß man das

Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahrs, worin auf die entsprechenden Materien des in 6 Theilen abgehandelten reichen Inhaltes hingewiesen ist.

Die neue ebenso solid als elegant ausgearbeitete Ausgabe wird in 6 Bänden binnen Jahresfrist erscheinen und das ganze Werk ca. 150 Bogen in kl. 8. umfassen. Um die Anschaffung zu erleichtern, wird der Druckbogen durchschnittlich nur zu 2½ kr. berechnet werden, so dass das ganze Werk nicht über 6 fl. 24 kr. kostet oder 3 Thlr. 20 Ngr. zu stehen kommen wird.

Im Verlage der **Fr. Hurter'schen** Buchhandlung in Schaffhausen erschien soeben:

Abhandlungen über Kirchengeschichte oder Erörterungen über die Disciplin, die Sitten und die Anschauungen der verschiedenen Jahrhunderte, von **Abbé Receveur.** fl. 3. 30. Rthlr. 2.

Der Prediger Salomo's. Ein Beitrag zur Erklärung des alten Testaments. Von **Ludw. v. Essen.** 1 fl. 18 ngr.

Des Apostels Johannes Lehre vom Logos, ihrem Wesen und Ursprunge nach historisch-kritisch erörtert von Dr. **J. Bucher.** fl. 1. 36. Rthlr. 1.

So eben ist erschienen:

System
des
allgemeinen katholischen Kirchenrechts.

Mit steter genauer Berücksichtigung der Besonderheiten in Oesterreich, Preußen, Bayern, der oberrheinischen Kirchenprovinz, Sachsen, Hannover und Altenburg.

Von

Dr. **Joh. Fr. Schulte.**

Professor in Prag.

Lex.-8. geh. Rthlr. 3. 25 oder fl. 6. 54.

Dieses System bildet den zweiten Band eines größeren Werkes über das Kirchenrecht, welches zusammen drei Bände umfassen wird. Der erste Band erscheint im nächsten Jahre.

Gießen 1856. **Ferber'sche** Universitätshandlung.
Emil Roth.





